

السيد صادق الشيرازي

شرح

العروة الوثقى

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمُقَلِّدُ وَالْمُجْتَمِعُ الْحَقِيقُ
السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ كَانِمُ الْعُلَاطِبِيَّ الْيَزِيدِيَّ قَدِيرُ مَعْنَى

دار الصادق

بيروت



32101 075911295

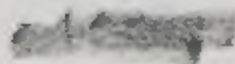
PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

DUE JUN 16 1995

DUE JUN 16, 1995


شرح الحروة الوثقى




شرح
العروة الوثقى

لآية الله العظمى والمجته المحقق
السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره

السيد صادق الشيرازي


KBL
.14872
19002

جميع الحقوق محفوظة للشارح



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم
أجمعين الى يوم الدين آمين رب العالمين . ويعمد هذه شروح على مسائل كتاب
(المروة الوثقى) تأليف آية الله المرحوم السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي
(قدس سره) استل الله تعالى التوفيق للانعام والاخلاص والانتقان انه ولي
ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل .

بقلم صادق بن المهدي الحسيني الشيرازي

(مسئلة ، يجب) الوجوب عموم الحكم الدرومي على فعل شيء ، يذم على تركه ، ويحث على فعله حثاً ، لئلاً اكيداً ، ينقسم الى العقلي ، والمطري والشرعي ، وكل واحد منها محتمل ، فيما نحن فيه ، فالعقلي مناطه وجوب شكر المنعم ، والمطري مناطه وجوب دفع الضرر المحتمل ، والشرعي مناطه الأمر المولوي الشرعي ، لكن في كبرى الأولين وصغرى الأخير اشكال ، (أما وجوب شكر المنعم) ، فلا يلزمه العقل كلية ، نعم كل منعم ولو بنعمة صغيرة جداً يحسن شكره ، أما أنه يلزم شكره بحيث يأمر العقل به أمراً اكيداً إلزامياً ، ويذم على تركه دماً ، لئلاً فلا ، فهل نجد من نفسك انه اذا قدم لك إنسان هلباً واحداً ، او قرشاً واحداً ، في ظرف لا تحتاج انت ذلك ، ولا يدقص المعطي شيئاً ، فإن لم تشكره تكون انت فاعلاً للحرام العقلي ، يدمك العقل دماً ، لئلاً ، ويؤكد على فعله تأكيداً إلزامياً ؟ كلا ؛ نعم يرى العقل حسن شكره ، ويعلم بحسنه ، ويسمى على شكره بعناً غير إلزمي ، ولكن بين السم غير الإلزمي ، والسم الإلزمي مراحل ودرجات ، لكن ظل اطلاق جمع من المعاصرين وجوب شكر المنعم مطلقاً ، وهو بعيد عن ندقة ، والذي اوقعهم في ذلك هو الخلط بين مطلق الحسن ، وبين الوجوب ، فتغلبوا تحسين العقل الشكر وجوباً ، وكل بحث عقلي بعناً إلزامياً ، نعم المنعم بنعمة كبيرة يجب شكره عقلاً ، وأظهر مصاديقه الله تعالى الذي أدم على الانسان بجميع النعم الكيرات ، ولكن أين هذا من كلية الكبرى . فالصغرى مسلمة وهي تجديها عما نحن فيه وأما الكبرى فلا . (وأما وجوب دفع الضرر المحتمل) فلا يلزمه

العطرة أيضاً كلية ، فالضرر أما بالغ كبير ، أو صغير حقير ، وكل منهما ديبوي وأحروي ، أما الضرر المانع الكبير فلا شك أن دفعه لازم ، والعطرة سواء كان ديبوياً كضرر القتل ، وقطع الاطراف وقتل ما يملك أم أحروبياً كضرر ارتكاب المحرمات لموجب لاستحقاق العقاب في الدار الآخرة ، وأما الضرر لحقير اليسير فلا يردم العطرة دفعاً لمتن من ، فكيف بالمضنون منه أو المحتمل سواء كان ديبوياً كضرر تلف شجرة خضيفة ، وقلم حلقة رقيقة ، أم أحروبياً كضرر (سوء الحساب) الذي يحشاها للفقير في قوله تعالى (ويحشون ربه) ويحشون سوء الحساب) ، نعم يحكم العطرة بحس دفعه لكن لا إلزام على فعله ، أو دم اكيد على تركه إذا لم يكن في حال ذلك الضرر اليسير مع مساوئ و كثر ، وإلا ربح حكم العطرة بحس ارتكابه ، كما هو المشاهد في الحيوانات أهم إذا شدد بهم الجوع يحشون على الطعام وإن كانت في ذلك تبين أو احتمال ضرب يسير أهم . فالكلية في كلا الحكي منطور فيها ، في وجوب شكر لمعم ، وفي دفع الضرر المحتمل

(وأما الوجوب الشرعي) الذي مناطه الأمر لمولوي من الشارع فلا اشكال في امكانه في مرحلة الثبوت (وما رعا) قبل من أنه كما كان في وقعة حكم عملي ، أو فطري فالحكم الشرعي فيه - إذا ورد - لا يكون إلا إرشاداً أي حكم العقل أو العطرة ، ولا معنى للحكم لمولوي فيه ، ففعله (أنه ليس معنى الحكم لمولوي إلا الحكم المستنوع بذاته لاستحقاق العقاب ، وأي مانع في أن يحكم الشارع بوجوب واحد من (إحسان ، والتقليد ، والاحتياط) على سبيل التحجير فيكون حكمه هذا مستتباً لاستحقاق العقاب على مخالفته (ان قلت) أي أن هذا الحكم الشرعي بعد ما يحكم العقل قطعاً بلزوم احتياط أحد هذه الطرق الثلاث في أداء التكاليف الشرعية (قلت) نحن لا ندور - في مقام الثبوت - مدار لأثر وعدمه ، وإنما ندور مدار المحذور العقلي وعدمه ، فلو كان الحكم المولوي الشرعي في مكان ذا محذور عقلي

— نظير حكمه بوجوب لإطاعة وحرمة المعصية المستلزم للدور أو التسلسل
 المهلين عقلاً — فتلزم بعدم إمكانه ، وأما إن لم يكن فيه محدود عقلي فمحدود
 الاستعانة عن حكم الشرع بحكم العقل أو الفطرة لا بوجوب عدم إمكان الحكم
 المولوي للشرع ، وهناك نظائر كثيرة لذلك مثل (الظلم) الذي يحكم الشرع
 بحرمته مستقماً للعقاب على ارتكابه ، مع امتناعه عن هذا الحكم بحكم العقل
 اعطامي ان الظلم قبيح يستحق مرتكبته العقاب (و الحاصل) ان الاصل في
 كل حكم انه يصح كونه مولوياً ، إلا إذا كان هناك محدود عقلي فيه ، او
 دليل آخر على خلافه ، وفيما نحن فيه لا محدود عقلي ولا دليل اعطامي قائم
 على الخلاف .

(وأما) مرحلة الانتفاء وانه من حكم الشرع مولوياً فهذا الوجوب
 التخييري أم لا ؟ فقولنا : ظاهر لأدلة الآتية لدلة على لزوم تناف كل وحدة
 من هذه الطرق الثلاث هو كونه حكماً مولوياً ، والاصل في كل حكم شك في
 مولويته ، ام ارشاديته أن يكون مولوياً ، لأن ظاهر الأمر انه سبق لأجل
 الاطاعة . (ثم) بناءً على كون الوجوب التخييري مولوياً هل لهذه الطرق
 الثلاث موضوعية بحيث يمكنها انحصار الحكم الشرعي ، أم لا ؟ فمسي
 ذلك على الخلاف الواقع بين المشهور القائلين بمقدمية وجوب قمع الاحكام للعموم
 وبين المقدس الاردبيلي (قده) ومن قال بقوله من انه مبني ، فإن قلب عقالة
 مشهور — كما هو الظاهر المنصور — لا تندرج عرفاً من أوامر المولى للعبيد في
 تعيين طرق تخصيص أو مرهم ان الطرق اريد بها فقط وفقط الوصول او صيغة
 اهلواي ، ولا خصوصية في أصل الطرق اطلاقاً ، وظاهر الأمر من الشرعية انها
 منزلة مبررة سائر أوامر العرفية والطرق الثلاث لا موضوعية لها ، وإن قلنا
 بحمله الاردبيلي (قده) من أن وجوب التعلم للأحكام الشرعية مبني لما هو
 ظاهر لأوامر الواردة على وجوب التعلم ، وظاهر كل أمر أن يكون نفسياً
 لا غيراً كان الوجوب التخييري موضوعياً (وهبه) ان التمسك بظهور الأمر

في النفسية لا الغيرية إما هو في مقام التحير والشك ، أما مع قيام هذه القرينة الظاهرة بأن الأوامر الشرعية سبيلها سبيل سائر الأوامر العرفية ، والأوامر العرفية لا يراد بطرقها إلا للطريقة المحضة ، حتى أن الموضوعية في الطرق لدى العرف قيد زائد يحتاج الى دليل عليه ، فلا تحجّر ولا شك حتى يتمسك بظهور الأمر في النفسية (نعم) إن قلنا بالمصلحة السلوكية التي قالها الشيخ الانصاري قدس سره - في بعض الموارد - ، وتعتبر واسطة بين القول بالموضوعية ، والقول بالطريقة المحضة ، وهي انه يحتتمل أن يكون للشارع مصلحة في سلوك هذه الطرق الى أحكامه ، لا يبقى مجال لادعاء الطريقة المحضة ، لأن القول بالطريقة المحضة مبني على القطع بعدم موضوعية خاصة للطرق أصلاً ، فإذا ساء الاحتمال بطل الاستدلال المسمي على القطع ، ان قلنا ذلك صح ادعاء النفسية بالمعنى السلوكية في الوحوب التخيري فيما نحن فيه (لكن فيه) أن الشيخ الانصاري قدس سره لم يلتزم بالمصلحة السلوكية إلا في بعض الموارد التي كانت فيها شواهد - غير قطعية - عليها ، لا في جميع الطرق الشرعية (والحاصل) ان ظهور تعيين الطرق الى الاحكام في انها مجرد طرق لا موضوعية فيها متسع لدى العقلاء إلا إذا قامت قرينة على خلافه . ولم يدل دليل شرعي على خلاف هذا الظهور العرفي بحيث يشمل جميع الطرق الشرعية ، فلا ممانع من الالتزام به ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى (الاصول) (فتعقّق) من جميع ذلك ان الوحوب التخيري بين الثلاث عقلي ، ومطري ، ولا مانع من ان يكون وجوب شرعي مولوي في مرحلة الثبوت ، وأما الوحوب الشرعي في مرحلة الاثبات فهو وان كان ظاهر الأدلة ، إلا ان الظاهر منها الطريقة المحضة ، ولا موضوعية فيها بما هي هي ، وإن الشخص إذا عمل بدون تقليد ، أو اجتهاد ، أو احتياط ، وحصل منه جميع شرائط المأمورية من قصد القرينة ، وموافقته المأثري به للأمور به ، وغير ذلك كان عمله صحيحاً ولا عقاب على ترك هذه الطرق الثلاث ، والمصلحة السلوكية لا دليل عليها هنا ، وهي خلاف الظاهر المتبادر من الأوامر العرفية فلا يصار إليها بدون دليل (فما في) مستند

المروءة من نسيده كون الوجوب التخييري عقلياً بلحاظ شكر المسموع ، أو فطرياً ، أو شرعياً بل إثبات كونه عقلياً فحسب وبلحاظ دفع الضرر المحتمل فقط (ينفيه) ما فصلناه فراجع .

(على كل مكاتب) جمع شرائط صحة التكليف الشرعية من الملوغ ، وغيره ، والعقدية ، من العقل ، والالتفات ، واحتمال التكليف ، وغير ذلك (في عباداته ومعاملاته) المراد المعاملات الأعم من سائر الأحكام بقربية المقابلة للمعاملات خصوصاً ملاحظة ما يقال من أن المعاملات تطلق اصطلاحاً فقهاء على جميع الأحكام سوى العبادات ، وإلا فلا خصوصية في تخصيص المعاملات والمعاملات بالوجوب التخييري ، لأن الوجوب جارٍ في جميع الأفعال والترك (ان يكون مجتهداً) والاجتهاد اصطلاحاً هو (استمراع الوسع لهم التكليف الشرعي) بمعنى الاعتقاد على طوهر النماط الكتاب والسنة ، وكل ما ثبت بها حججته وستمخرج الأحكام منها حسب المنافع المعرفي منها وهذا المعنى للاجتهاد هو المعنى الصحيح الذي ليس فيه مسرح نزاع النعمة ولا الإخباريين ، وإن كان الاجتهاد قد عسر تناسير أخرى اوجب ذلك انكار العامة والإخباريين له مش (تحصيل الظن على الحكم الشرعي) أو غير ذلك مما يمكن مراد جمع مفسرين له بهذا المعنى ما اورد عليهم ، وإنما كالم مرادهم نفس ما نقوه ، ولكن قصور تعبيرهم ، أو عدم التفتتهم الى بعض ما يورد على تعبيرهم الزمهم بما لا يلتزمون وعلى كل حال فيدل على الاجتهاد بهذا المعنى وحوماً أو حواراً الأدلة الأربعة .

(أما الكتاب) فطوائف وقد اورد البروجردي (قدس) في كتاب (جامع احاديث الشيعة) اكثر من ستين آية منها في ابواب متعددة (منها) الآيات الدالة على حجية طوهر الكتاب ووجوب العمل بها وهي تعد بالعشرات بين نص في ذلك ، وظاهر دال بالمطابقة ، او التضمن ، او الالتزم تذكر بعضها

كقوله تعالى (واتقوا ما أنزل إليكم من ربكم) وقوله تعالى (وهدى كتاب
إبراهيم مارك قائمهم) ودلائلها واضحة (اتقوا) و (فاتبوه) وقوله
تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ، الخ) وقوله تعالى (وما أرسلنا
عليك الكتاب إلا لتبين لهم) وقوله تعالى (هذا بصائر للناس وهدى)
ودلائلها بالتلزام إذ لا معنى لتلاوة ما حرم الله عليهم إلا أن يمدوا به ويأخذوا
بظاهره ، ولا معنى لعدم إنزال الكتاب إلا للبيان إلا العمن به والأحد
بظواهره ، وكذلك لا معنى لكون الآيات بصائر إلا أن يؤخذ بظاهره ،
ومن الاجتهاد إلا لأخذ بظاهر القرآن واستعادة الأحكام منه

(ومنها) آيات الدلالة على صحة سنة النبي ﷺ ، وهي أيضاً كثيرة نذكر كماتج بعضها ، كقوله تعالى (وما ننزله من شيء فتردوه الى الله والرسول) وقوله تعالى (من يطع الرسول فقد اطاع الله) وقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله تعالى (وليس يتبعون الرسول النبي الامي) الى غير ذلك فتقريب ان رد المتنازع فيه الى رسول (ص) واصطاعة الرسول (ص) ، واحد مما آتاه رسول (ص) ، ولا ينتهاء عما نهى عنه ، وتباع الرسول (ص) ليس كل ذلك - عرفاً - إلا للأحد بظاهر قوله والعمل عليه ، وليس الاحتياط إلا هذا

(ومنها) الآيات لدلالة على حجية كلام لغة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ، وهي أيضاً عدة آيات تذكر بعضها كقوله تعالى (اطيعوا الله ، واطيعوا الرسول ، واولي الأمر منكم) وقوله تعالى (ولا تدعوا الى الرسول من دنا منكم بشئ) واولي الأمر منهم لعلمه ليس يستبطنونه منهم) في غير ذلك بتقريب أن طاعة اولي الأمر (وهم الآئمة المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين) والردة الى اولي الأمر ليس - عرفاً - إلا الأحد نظاهر قواهم والعمل بها . وهل الاحتجاج إلا هذا ؟ فإذا قال المولى لمسه اطعوا اني ، وردّوا إليه كلياً

شككتكم في امري ، كان معناه مراعاة الاين في كل ما يشك فيه ، والعمل بظاهر قول الاين

(ومنها) الآيات الدالة بدلالات الالتزام ، او الإشارة ، ونحوهما على حججية اخبار الثقات عن النبي ﷺ ، وعن الأئمة لمعصومين سلام الله عليهم أجمعين كقوله تعالى (إن حنكم فاسق مبائر فتنبوا) وقوله تعالى (عاشتوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وقوله تعالى (هلولا نر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينبذوا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) بتقريب ان نتيجة مفهوم الآية الاولى وهي (صدق العادل) والسؤال من اهل الذكر ، والحذر عند إندار المذنبين ليس إلا الحجية أقوال العادل ، وأهل الذكر ، والمذنبين ، وهل الاحتياط إلا ما يستفاد من قول العادل ، وقول اهل الذكر ، وانذار المذنبين .

وهناك طوائف اخرى من الآيات فيها إيماءات وإشارات الى حججية الاجتهاد والاستسقاط ، وهي وما ذكرناها ، وما لم نذكر ، وجمعه كتاب (جامع احاديث الشيعة) من الآيات وإن كان كل واحدة منها قابلة ولو لحدثة ما في دلالتها ، ولكن، مجموعها ، وصم بعضها الى بعض ، وملاحظة سياقاتها ، وموارد نزولها دليل قاطع لا يريه شذوثة شك على حججية استسقاط الأحكام الشرعية المرعية ، ووجوب ، او جوار للعمل بما استنبط وهذا هو معنى الاجتهاد وهو المطلوب .

(وأما السنة) فهي ايضاً طوائف ، جمع منها كتاب (جامع احاديث الشيعة) قرابة حماسة حديث اودعها في حصة أبواب ، تذكر شيئاً منها (فمن تلك للطوائف) الاحاديث الدالة على حججية ظواهر الكتاب كالتسوي الذي رواه (مجمع البيان) (ان هذا القرآن الى ان قال عصمة لمن تمسك به وحماة لمن تبعه) ، وفي الكافي ما ستاده عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث

طويل (وله [أي للقرآن] ظهر ويطن فظاهره حكم الله) ، وفي الفقيه عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لآلته محمد بن الحنفية (وعليك بقرائة القرآن والعمل بما فيه لزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وأمره ونهيه) إلى غير ذلك .

(ومنها) الأحاديث الدالة على حجية ملة رسول الله (ﷺ) في الكافي بإسناده إلى اسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث (عليكم بآثار رسول الله وسنته) ، وفيه بسنده إلى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام (حجة الله على العالم الذي صلى الله عليه وآله) ، وفي كبر الكبر حكى بإسناده إلى سلام بن المستنير عن أبي جعفر السقري عليه السلام قال . قال جدي رسول الله (ﷺ) إياها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة ، وحرامي حرام إلى يوم القيامة ، وقد بينها الله عز وجل في الكتاب ، وبينتها لكم في سنتي) وغير ذلك كثير .

(ومنها) الأحاديث الدالة على الأخذ بروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام ، مثل السوي المتفق على روايته العريقان (مثل أهل بيتي فيكم كشل سفينة نوح من ركنها نحس ، ومن تخلف عنها عرق) ومثل السوي الأخرى كذلك (إني نارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً) وغير ذلك .

(ومنها) الأحاديث الدالة على حجية أخبار الثقات السابقين عن النبي والأئمة المعصومين (صلى الله عليه وعليهم أجمعين) مثل ما في رجال الكشي من التوقيع الوارد للقاسم بن العلاء وفيه (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عاثقاتنا) والروايات الكثيرة التي فيها أمر الأئمة عليهم السلام ببعض أصحابهم بأن يجلس في المسجد ويعض الناس . وأمروا أن يراجع الناس أمان ، أو الثقي ، أو العمري وابنه ، وغيرهم .

(ومنها) الروايات العلاجية ، التي تدل على علاج تصارض الرويات ، وما به الترحيح ، وجمع ، وغيرهما مما يدل بالالتزام على حجية الاجتهاد ، والظن في الأحاديث ، واستساط الأحكام منها .

(وأما الاجماع) فمن وجهين قولي ، وعملي ، أما الاجماع القوي فمحصل مسلم لم يردّه إلا جمع من العامة ، ولا كلام لنا معهم بعدما كان الرشد في خلافهم ، وأما العملي - وهو المسمى بيرة الفقهاء - فهو أيضاً مسلم لأن فقهاء الشيعة من زمان رسول الله (ص) إلى زمان الأئمة المعصومين (ع) وحق زماننا هذا يتمسكون في كل مسألة : بالآيات والروايات الواردة فيها ، ويحتشدون فيها ، حتى أن أصحاب الأئمة (ع) كانوا لا يملأون ببعض الروايات بجمعة (أي من حراب النورة) وهي الروايات الصادرة بثقة . وأما غير حراب النورة فكانوا يعملون بها

(وأما العقل) فإنه يلزم العبد المطيع أن ينظر في كلمات المولى ، ويميز الخاص عن العام ، واطنق عن المقيد ، والوارد والمورود ، والحاكم والمحكوم ، ويجمع بينها ، وبأحد بما يستنتج أنه مراد المولى وأمره ، فيعمل عليه ، لأن على العبد الطاعة ، والطاعة متوقعة على فهم كلمات المولى وفهم كيفية الجمع بين متعارضاتها ، واستساط المراد من بينها ، وليس الاجتهاد إلا بذل الجهد في فهم الآيات والروايات لتحصيل الحكم الشرعي منها ، وهو طريق الاطاعة ، والحاكم فيه العقل .

(تنمّة) ما ورد في بعض الروايات من تحريم الاجتهاد والرد عليه والانكار على من اجتهد أشد الانكار مثل ما في الوسائل عن رسالة (الحكم والمثلثية) عن تفسير النعماني بأسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث طويل قال (ع) : « وأما الرد على من قال بالاجتهاد فانهم يزعمون أن كل مجتهد مصيب الخ ، على أنهم لا يقولون أنهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحق

عند الله عز وجل لأهم في حال اجتهادهم مستقلون عن جتهاد أبي جهم الح ، وغيره إنما يراد به الرد على العامة الذين يجتهدون في الدين عن استناد إلى القياس ، أو الرأي الشخصي ، أو الاستحسان ، أو الأولوية الظنية ، أو ما شاكل ذلك مما هو مأثور لدى علماء العامة ، وبعض هذه الرواية واردة - إن لاحظناها بطولها - في مقام الرد على العامة ونقريبه قوله (ع) : يزعمون أن كل مجتهد مصيب ، فهذا هو الرد على بصيرة وهم العامة لأهم كانوا يجتهدون في مقابل النص ولا يصابون بالاثمة الظاهرين (ع) الذين يجب الأخذ عنهم . ولذا صرح عليه السلام (الاجتهاد) بالاجتهاد في المبدع والبدع والهدى في رواية الكافي مسنده عن اسماعيل بن حابر عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالته إلى أصحابه ، وفيها قوله عليه السلام : وقد قال أبونا رسول الله (ص) : المداومة على العمل في اتباع الآثار والسنة وإن قل - أَرْضَى اللَّهُ وَأَنْفَعُ عِنْدَهُ فِي الْعَاقِبَةِ مِنَ الْاجْتِهَادِ فِي الْبِدْعِ وَاتِّبَاعِ الْأَهْوَاءِ .

وأما الاجتهاد بالمعنى الذي عندنا وهو بدل الجهد لاستنباط الحكم الشرعي عن الحجة المعتبرة شرعاً فهو مأمور به في كثير من الروايات ، وهو اتباع الآثار والسنة ، وهو طاعة الله ، وطاعة رسوله وأولي الأمر ، وقد ورد لفظ الاجتهاد كثيراً في باب الطاعة التي منها الجهد لعهم الحكم الشرعي كقول علي عليه السلام (ولا يؤدي حقه المجتهدون) وقوله (ع) (فعليكم بالجهد والإحتماد) وغير ذلك فتأمل .

(و مقلداً) وللتقليد فيما نحن فيه كما يأتي عباده عن عمل العامي في الأحكام الشرعية فتقوى العالم بها ، استناداً إلى استنباط العالم من الأدلة الشرعية ، لا استناداً إلى نفس الأدلة ، وللتقليد بهذا المعنى يدل على حوازه - بالمعنى الأعم من الوجوب - أيضاً الأدلة الأربعة .

(الكتاب) في آيات عبدة منه

منها (قوله تعالى (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينبذوا أقوامهم ذارجموا عليهم لعظمهم يجدرون) بتقريب وجود الملازمة العرفية من (الانذار) وبين (الحذر) عقبه ، وليس هذا لاحمل تعددي بحجية اندر المندري ، وإلا فلو لم يتعذر المذرون - بالفتح - لم بغوية انجاب لاندز ، لأن المقصود من الانذار الحذر ، وكذلك (اطلاق) وحوث حذر - من دون قيد بمحصول العلم من الانذار - بعيد بحجية الانذار بما هو نذار ، لا ، هو مفيد للعلم (وفيه) صافقت أصحابها هي ان التعرف المنتف معيد عن المناقشات المنطقية واللغوية وبحوها اذا عرهن عليه معنى هذه الآية لا يفهم منها تأسيس او تشريع شيء جديد ، وانما يفهم منها بيان طريقة طبقية تكويبية عرفية لنشر الاحكام وعمل الناس بها ، وهي أن يتعلم جماعه الأحكام ويلتفهموا لسائر الناس ، وظيفتي ان يحصل لاطمنندن - امبر عنه عالم للعادي ، والعم العربي - لكل سامع من قول واحد ، او اثنين منهم ، وليس معنى الآية انه اذا كان في المذرين بو هريرة فاندز بشيء وجب اتدعه ، لانه مندر (نعم) المندر الصادق اللامعة - فيما يحسن فيه - يجب اتدعه لا لأن مندر ، بل لان صدق لهجته يجعل نذاره طريقة عرفية لتحصيل الحكم الشرعي ، التي يعذر فيها مع بكشاف المخالفة للواقع ولا يعذر مع انكشاف الموافقة (وما قبل) من انه مع عدم الوثاقة وصدق اللهجة لا يصدق عليهم عمون (المندرين) مثل ابي هريرة واصر بهم هم حارحون بالنعصص لا بالنخصص (فقيه) تأمل وضع ، اد (الانذار) ليس فيه للشارع اصطلاح جديد ، والمعنى اللغوي المؤلف بشمل الموثق وغيره وصادق اللهجة وغيره .

نعم يمكن ان يقال في رد المناقشة ان الطريقة العرفية للشارع قررهما كما اجبنا عن مثل ذلك في مسألة الوحوث (وأما) سائر المناقشات في الآية (من أن) الآية دللت على قبول الانذار ، لا على قبول

الافتاء ، وبسببها عموم من وجه ، فالإبداء احصى وعم من وجه ، والافتاء عم واحصى من وجه ، لأن الإبداء معناه التبليغ مع التحويل وليس هذا في مطلق الافتاء ، لذي نحن السحث حقيقته (واحتمال) تقيد وحبوب الخدر عم اذا حصل العلم القطعي بمصدق المنذر (أو احتصاص) الآفة عورده نفس لأحاديث والاحبار الشريعة - كما كان ذلك ذات وبدن الصدر الاول ومن تأخره من أصحاب النبي والأئمة صلى الله عليه وعليهم ، دون الافتاء وبين ما استنطه لمفقي من الادلة ، (او غير ذلك) فهي واهية وقد ذكرت واجب عليها في كتب الاصول عند المبحث عن صحة الخبر الواحد ، فلا يبعد .

(ومم) قوله تعالى ريثبو أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) بتقريب ان غير العام يزم رجوعه الى العالم . وهذا هو معنى التقليد (رفيه) ايضاً مناقشات أصحابها نفس المناقشة المذكورة في الآية السابقة . وهي ان الله سبحانه اراد ان يحمل اليهود على الاعتراف بالاسلام ، بأنكم ان تقولوا لا نعلم كون (محمد) نبياً ، فلا يحق لكم عدم الايمان به بمجرد عدم علمكم بسوته بل يجب عليكم عقلاً ان تسئلوا علمائكم الذين تعقدون بهم عن علامات نبى آخر الزمان (وليس) معنى هذا أن مجرد سؤال الجاهل من العام يحسن قول العالم صحة لانه عام ، بل لأن الجاهل اد سئل العالم الذي يعتقد به عن شيء يحصل له الاطمئنان اي (العلم المادي) بقوله ، وذلك للاطمئنان هو الحججة ، لا قول العالم لانه قول عالم حق ولو حصل الشك في صدقه العربي ، وهذا بطور أن ينقل شخص فتوى معتد لمقلده ، فإذا لم يقنع المقلد بقول له ان كنت لا تعقد بقولي فادظر (رسالة) هذا المجتهد ، عمل هذ القول معناه جعل الحجية لرسالة المجتهد عما هي رسالة ، وأن كانت مشعوبة بالاعلاط بحيث يسلب عرفاً لاعتماد عليها ؟ كلا ، وانما هو لأن الرجوع الى الرسالة يوجب عرفاً سكون النفس والاطمئنان بفتوى المجتهد ، وهكذا في اية السؤال (والحاصل) ان الآية تأكيد لموضوع عرفي خارجي لا تشريع لحكم جديد شرعي ، نعم

(العالم) الثقة الصادق الملهجة يجب الأحد بقوله لانتقطاع المدر مع محاقته وهذه هي هم مناقشة يمكن ن تعتبر صحيحة وموحدة الاشكال في استفادة الاطلاق من هذه الآية لكن قد عرفت الجواب عنها في الآية السابقة ، وأما عقيدة المناقشات فيها (بأن) السياق في علماء اليهود ، وتاويلها في اللغة عليهم السلام وليس في شيء منها مراعاة العمي إلى العالم (أو معنى) ذلك السؤال من أهل الذكر (حتى تعرفوا) علماً فلسفياً (أو معنى) ذلك حجة قول العالم اذا سئل ، لا اذ عالم يسئل (أو غير ذلك) فهي أيضاً واهية ذكرت بالتفصيل مع احويتها في كتب الاصول في موضوع (حجة الخبر الواحد) فلا حاجة لذكرها هنا .

(ومنها) قوله تعالى في آية السأ (ان حائكم فاسق ساء فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) دلت - بمفهومها - صحة قول الخبر العادى ، والعقيدة العادى ساء عن حكم الله فيجب قبول قوله وهذا هو التقليد ، (وما نقل) من أن العقيدة بخبر عن رأيه (يردّه) انه بخبر عن حكم الله ولكن بجدسه كاهل الخبر الذين يخبرون عن العقيدة الواقعية بجدسهم (وما يوفق) في دلالة الآية على المفهوم من مناقشات كثيرة ربما بلغت النيف والعشرين (ليس بشيء) لانها مناقشات لا تصادم الظهور المرفى سوى مناقشة احتمال ان يكون (ان - حائكم) من قبيل الشرط المحقق الموضوع مثل (ان ررقت ولداً فاخترته) فلا يكون للشرط مفهوم أصلاً ، فظاهر (ان حائكم فاسق ساء فتبينوا) هو ان خبر الفاسق يوجب التبين ، من دون لحاظ ان خبر العادل يوجب التبين او لا يوجب ، وليس الموضوع (الخبر ان جاء به الفاسق) حتى يكون مفهومه (الخبر ان جاء به العادل) لعدم خصوصيته ، ولأحاطة نهيه أصلاً ، وانما الملحوظ هو صدور الخبر عن (الفاسق) ، ولعل هذه المناقشة هي التي ربما تصادم الظهور اللغوي (وأن كان قد يقال) بأن الاصل في الشرط ان يكون قيداً لا محققاً للموضوع ، فاذا

شك في شرط انه قيد الموضوع ، و تحقق به بحسن على القمبية فيكون
للحجة الشرحية مفهوم مطلقا الا اذا عدل الشرط فيها بحقوق الموضوع
(فتأمل) .

(ومنها) قوله سبحانه (وذا قيل لهم تعملوا لى ربكم ، قال الله والى
ارسل قائلوا حسب ما وجدنا عليه آتينا او لو كان آتيناهم لا يعلمون شيئا
ولا يهتدون ، رتب سبحانه العلم على التكفير بهم قلدوا آتيناهم ، و لو كان آتيناهم
لا يعلمون شيئا ولا يهتدون ، فتدل على انه لا دم اذا كان الآء يعلمون
شيئا ويهتدون ، والجهل المعدل يعلم أحكام الله تعالى ويهتدي اليها ، فيحوز
تقليده واتباعه .

(ومنها) قوله تعالى (وذا قيل لهم اتبعوا ما امر الله قدوا الى نبي
م ، انصبا عليه آتينا و لو كان آتيناهم لا يقولون شيئا ولا يهتدون) وهي
كسابقها في وجه الدلالة (وما يقدل) مر أن الآتين وأتباعها اما وردت في
أصول الدين التي لا يجوز التقليد فيها فإراد حصول العلم وانهم عند ذموا
عدم حصول العلم لهم من قول الآء . فكيف تدل على حوار التقليد في
الاحكام مع خروج موردها عن هذه الدلالة — وخروج المورد مستبعد لا
يصار اليه في كلام الحكم — (فعبه) انه حقق في الاصول حوار التقليد في اصول
الدين اذا أوجب الاطمينان والعلم العادي ، ولا دايين على لزوم الاستدلال في
اصول الدين مضاعفا على (المعرفة) التي يطلق على التقليد الموجب للعزم
وسكون النفس ، كما هو الغالب بل المتعارف في تقليد العوام لعمائم فتنهم
يحرمون ، بل يقطعون ، شيء بمجرد نفوذ العالم المحقق به (وما أحاب) به
بعض الاساتيد بأن اطلاق آتين كان في الاستدلال و لو كان حرج من
الاطلاق اصول الدين (فنظور فيه) اد خروج المورد عن الاطلاق مستبعد
مداته ، وليس كخروج فرد آخر من الاطلاق كما هو مذكور مفصلا في باب
المطلق والمقيد من بحوث الاصول .

(ومنها) قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى حبلها واداكحكم بين الناس ان تحكموا بالعدل) دلت الآية على وجوب الحكم بالعدل ، وهو بدلالة الاقتصار وصون الحكم عن العموية يدل على وجوب قبول الحكم بالعدل ، فاد حكم لمحمد بالعدل ، أي حكماً ما نوارس الشرعية لانه الحكم بالعدل - وجب على الناس تقليده ، والأحد يحكمه ولذا قال ابو عبد الله عليه السلام في رواية معلى بن حنيس في تفسير هذه الآية (على الامم - يدفع ما عنده الى الامام بندي بعده ، ومرت لائمة بالعدل ، ومرت الناس ان يتبعوه) فأمر الناس بانساعهم يستفاد عرفاً من وجوب الحكم بالعدل (واورد) عليه - يردون .

(الاول) ان لاية خاصة دلائمة لمعصومين عليهم السلام بقرينة هذه الرواية ، ومرت لائمة بالعدل (وظاهر (الائمة) الائمة بمعصومون ، ولا اشكال في وجوب اتباع المعصومين ، انما الكلام في غيرهم من سائر المجتهدين

(وفيه) ان آيات القرآن عامة لكل زمان وكل شعب ، لرواية معصومها (انما مثل القرآن مثل الشمس فكما ان الشمس تشرق كل يوم على شعاص محددين ، كذلك القرآن) ورواية (انما قول القرآن ما ينزل على وسمعي يا حارة) ولايه في ذلك كقولنا نازل في الائمة عليهم السلام ككثير من الآيات التي أولت بهم عليهم السلام او كقولهم دعهم اظهروا مصاديق ، ولذا كان الحق لمحقق لدي علمه المشهور ان طرأ القرآن حجة يؤخذ بها وإن كان تأويلاتها فيهم عليهم السلام ، ونعصد ما ذكرته ان في صدر الآية (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) ولا شك في انها دالة على وجوب رد كل امانة على كل امين معها ايضاً أولت في الائمة عليهم السلام كما سمعت في رواية المعلى بن حنيس ، وان المرد بها رد ودائع لامامة الامام الذي بعده ، والسبق واحد . فكأن وجوب رد الامانة عامة لغيرهم عليهم السلام ، كذلك وجوب الحكم بالعدل ، ووجوب قبوله عامتان لغيرهم ايضاً .

(الأيراد الثاني) ان الآية وردت في الحكم بين المتخصصين ، وابن هو عن الفتوى التي هي محل الكلام ؟ .

(وفيه) أن الحكم لغة هو الأوامر ، وهو مرادف للافتاء تقريباً ، وعم من أن يكون في خصوصه صلاً ، وكذلك عرفاً وشرعاً ، يقال حكم فلان على أنه وندرس ، حكم الزوج على روحه لزوم بدار ، حكم المعلم على «تعبد بحفظ القرآن» وهكذا وعندهم للتوراة فيها حكم الله ، (له الحكم) (أن الحكم الألف) (والحكم أهل) (تحيل بما «قول الله فيه» (ما أنزلنا التوراة فيها منى «و يحكم به السيوف») (ومن لم يحكم بما أمر الله) (أي غير ذلك من موارد الرد) (حكم فيها عيسى الألف) (والألف في القرآن والسنة وهو كثير جداً ، ويقول «فقهاء» (حكم الحكم الشرعي لا يجوز بقصه) (يريدون به نسبة من الحكم الابتدائي ، والحكم بين المتخصصين (مصداقاً) (أن به على فرض اختصاص الآية بالحكم بين المتخصصين يتعدى عنه إلى الحكم الابتدائي منقطعاً قطعي وهو أن حجية قون الحاكم بين المتخصصين ليس لأنه تخصص ، بل لأنه عارف بالحكم فإذا كان حجية قوله لاجل معرفه بالحكم ، كانت هذه الملة موحودة ايضاً في باقي بتدأ فلا خصوصية .

دون . في الآية دلالة على وجوب تقليد الحاكم ، والمعدل ، والمجتهد من مصاديقه .

(ومنها) قوله تعالى (ما أنزلنا إليك الكتاب «خلق لتحكم بين الناس بما أراك الله ») الخطاب لرسول الله ﷺ ، والمعنى . انا أنزلنا القرآن فخلق لتحكم بين الناس بما أهلك الله من القرآن ، فإذا كان نزول القرآن لكي يحكم عليه للناس كان الأوامر على الناس قبول حكمه ، ويتعدى عن نفس رسول الله ﷺ إلى سائر المجتهدين بدليلين .

الاول : الاسود ، لقوله تعالى (ولكم رسول الله سورة حسنة) فكل
لرسول الله ﷺ هو لداثر المسلمين الا ما حرج بالدليل .

الثاني : سبق نفس الآية ، فانه اذا كان رسول القرآن ليحكم به شخص
ليس «ص» فقط بل «ناس» لماث القرآن بموت رسول الله «ص» ، والضرورة
قائمة : على بقاء حكم القرآن مدى الدهر .

(والاشكال) انه في مقام حكم ، لا الاهتد به عرفه . جواب عنه
في ديل الآية السادسة .

و منها : قوله تعالى : م تر الى الذين يوعون بهم آمنوا من قبل اليك
وما ابر من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاعات وقد امروا ان
يكفروا به ، مفهوم هذه الآية ان الذين لا يريدون ان يتحاكموا الى الطاعات
بل يتحاكموا الى المجتهد الذي يفتي على الكتاب والسنة فهم ممن آمنوا صدقاً
به انزل اليك وما نزل من قبلك ، وليس بينهم رعي ، فيكون تقليدكم له
جائزاً صحيحاً ويبدأ على من على النبي «ص» ، وما نزل من قبله ، روى ابو
بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال : يا ايها بصير ان الله عز وجل قد عمّن في
الامة حكاماً يحجرون اما به لم يمن حكام العدل ، ولكنه على حكم الجور
يا ما محمد ان كان لك على رجل حق فدعوه الى حاكم اهل العدل فادى عليك
الا ان يرافعتك الى حكم اهل الجور ليقتضوا له كان ممن حاكم الى الطاعات
وهو قول الله عز وجل : م تر الى الذين يوعون بهم آمنوا من قبل اليك
عليك . . . الخ) .

(والاشكال فيه) بان الآية لا اطلاق لها من جهة حاكم العدل ، والقدر
المتيقن منه هو الثقة المصومة عليهم السلام فلا دلالة في الآية على حجية قو
المجتهد للعممي (مردود) بان المجتهد الذي يحكم على طبق القرآن والسنة
لا يسمى طاعوتاً ، ويكفي في جواز الخصومة عنده ، وقبول قوله ان لا
يكون طاعوتاً ، لأن المذموم هو مراجعة الطاعات فقط ، وقد مر جواب

الاشكك بأن الآية في مقام صحيحة قوله في الخصومة لا في لأفتاء الابتدائي .
(ومنها) قوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا ، اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وولي الأمر منكم) وهذه الآية تدل على صحة قول المجتهد ، وحوال
التقليد أو وحواله بتقريبين .

لاول . أن (أولي الأمر) ، جمع مضاف ، وهو يفيد العموم ، خرج منه
الحكام المخترون بالنسب والاصحاح ، ونقي المناظر وهم المأمومون (ع) ،
ومجتهدو الشيعة العدول على الله كلمتهم .

(وقد يشكك) هذا التقريب بأن امراء (أولي الأمر) هم الأئمة
المعصومون (ع) لا غير بقرائن (منها) أن الظاهر من (اطيعوا) محدود
المتعلق وحواله عموم الطاعة في كل شيء في الأحكام والموضوعات الخارجية
وهذا النوع من الطاعة المضافة يختص بالأئمة المعصومين (ع) كما ثبت في محله
بأدلة (ومنها) فتاوى طاعة أولي الأمر بطاعة الله ورسوله يعطي وحده
نوع الطاعة لله وللرسول ، ولأولي الأمر ، (ومنها) رواية الكافي عن يزيد
المعالي عن الباقر عليه السلام في حديث (ثم قال للناس) صلوا لله واطيعوا
الرسول وأولي الأمر منكم ، ايتاعى خاصة من جميع المؤمنين إلى يوم القيامة
وطاعتها (ومنها) تعقيب سبحانه ذلك بقوله (ان كنتم تؤمنون بالله
واليوم الآخر) وهو يشعر بأن عدم طاعة أولي الأمر يخرج الشخص عن
رتبة الأيمان بالله واليوم الآخر ، وعدم طاعة المجتهد ليس كعدمك لقيام
الضرورة على أن غير المجتهد ليس حارحاً عن الأيمان فيه

(التقريب الثاني) أن التقليد وصناعة المجتهد المعادل في الأحكام الشرعية
هو امتداد لطاعة الأئمة المعصومين (ع) — لا لقوله عليه السلام (وأما الخواص
الواقعة) وغيره من الأحاديث الارشادية ، حتى يورد بأن الاستدلال بالآية
لأحاديث — بل لأن المجتهد المعادل يتمتع بنفسه في استخلاص فتاوى الأئمة

المعصومين (ع) بإحلاس ، فكلمنا نوص اليه واستنتجه من الأحكام الشرعية التي اعتقد انها التكليف الواصلة اليها بطريق المعصومين عليهم السلام فتقليده فيها ، ومتابعته ولاحذ بقوله يعتبر عرفاً طاعة وإقياداً للأئمة عليهم السلام ، فإن لم يكن من الإقياد اللازم ، فلا شك انه من الإقياد المستحسن عند العقل والمفلا (لا ترى) لو أن مولى كتب أوامره إلى عبده في كتب ، وجاء عند محليص وانطب نفسه في استفادة مرادات المولى من قلبك الكتب ثم ذكر أنه استفاد ان أوامر المولى كيت وكيت كات من الإقياد للمولى وطاعته أو يأخذ سائر العبيد بقوله وبمما رواه عنه أو امر المولى (وهذا التفسير) يفيد دلالة الآية الكريمة على حجية قول المجتهد المعدل ، لزوماً ، أو حوازاً على الأقل .

(ومنها) آيات أخر مثل ية (الكتمان) وية (الاذن) وغيرها ولا ضرورة لذكرها .

(والسنة) الدالة على حوار التقليد بالحجاء لدلالات المختلفة طوائف عدة تريد على أقل مراتب انوار الموحب للقطع بالصدور وربما تعد بالمآت .

(الطائفة الاولى) الاخبار الدنة على وجود رجوع في القضاء والفتوى الى رواية الشيعة التي تسد - بالالتزام - على حجية فتاواهم ، لأن الرجوع اليهم اهم من سؤال الرواية ، او الاستفتاء .

مثل صحيحه احمد بن اسحاق عن ابي الحسن الهادي عليه السلام قلت . من اعاص ، وعمر آخذ ، وقول من أقبل ؟ قال (ع) : (العمري ثقتي فما أدنى اليك عني فعني يؤدّي) .

فاطلاق (ما أدى) او عموميه يشمل قسمي نقل الحديث ، والفتوى ، لا ترى لو أن احد من اسحاق سئل العمري عن الشك بين الثلاث والأربع ، فقال له العمري (ابن علي الأربع) فعمل به ، كان عاملاً بقول الامام (ع) .

ومثل رواية حسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السلام قال : قلت لا كاد اصل اليك ، اسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني ، ايموس بن عبد الرحمن ثقة أحد منه ما احتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال (نعم) ؛ وظاهر ان خد معالم الدين يكون بالسؤال عن الرواية . والاستفتاء . كما تدل هذه الرواية على المفروعية عن (الكبرى) وهي حجية قول الثقة في نظر حسن بن علي بن يقطين ، وانما سئل الامام عليه السلام عن الصغير ، وان يوس بن عبد الرحمن هل هو مصدق للكبرى وثقة ؟ ولامام عليه السلام اقره على الكبرى .

ومثل رواية علي بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا عليه السلام (شقني بعيدة ولست أصل اليك في كل وقت فمن أخذ معالم ديني ؟ قال عليه السلام (من ركبنا بين آدم القمي امامون على الدين والدنيا) قال علي بن المسيب فلما انصرفت قدما على ذكرنا من آدم فسئلت عما احتجت إليه) .

ومثل . حسنة عبد العزيز بن المهدي ، قال قلت لرضا عليه السلام ان شقني بعيدة فلست أصل اليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يوس مولى آل يقطين ؟ قال عليه السلام نعم .

ومثل التوقيع الشريف عن صاحب الرضا (عجل الله فرجه) وجعلنا من انصاره والتابعين له) الى اسحاق بن يعقوب (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجة عليكم وانا حجة الله) .

والارجاع اليهم باطلاقه يشمل اخذ الفتوى عنهم ، والاشكال فيها بآراء لام (الحوادث) للعهد ، ولا اقل من احتمال ذلك ، فلا يكون فيها عموم (يدفعه) أن الظاهر من اللام في مثل المقام الاستعراق ، وكونه للعهد يحتاج الى قرينة لا يصار اليه (واحتمال قرينة شيء ماقط عن الرواية او غير مذكور من أحمل تقطيع الأحاديث لذكر كل قطعة في لها المناسب ها (مدفوع بالاصل) مع أن التعليل : (اهم حجتني عليكم وانا حجة الله)

يقتضي العموم ، والمناقشة بأن الارشاع لا هو الى الرواة . لا الى المجتهدين (يدعها) (اولاً) المجتهدون من أظهر مصاديق الرواة ، فهم روة وريادة واحضادهم عن الروايات لا يخرجهم عن كونهم روة . أتري لو أن الرحسن مثل الكليني (قدس) عن امدي ، فقال له الكليني (قدس) (هو طاهر) وعمل بقوله للرحسن لا يكون مصداقاً للتوقيع الشريف ، وليس قد رجع في حكم الحادثة الى روة الحديث ، فمن يجب أن يقل الكليني - في الجواب على المسئلة - روية حتى يصدق ان الرحسن رجع الى الرواة وإلا لا يصدق ، وكذلك المجتهدون روة يفتون للناس ما استعددهم من الروايات في الحوادث الواقعة ؛ وقائياً) نعم انهم يعرفون ما استعددهم من الروايات في الحوادث يريد (هو طاهر) ونقل نعمرو روايه وقال له : (في الحديث انه لا بأس به ذلك من المسائل) فهل رجوع نعمرو الى المجتهد من رجوع الى الرواة وليس رجوع يريد رجوعاً الى الرواة (وثالثاً) تعديل الامام عليه السلام ، (فاهم حجتى عليكم وناجحة الله) دليل على عمومته لعقل الروايه والعتوى ، (الخجة) لا تنعصر فهم يقل صواب الاحاديث ، من تناول (الخجة) للمجتهدين الذين ينقلون متون الاحاديث مع بيان مرادها ، ولي ، ثم لمقابله من (اهم حجتى) وبين (نا حجة الله) يعطي ذلك ايضاً ، فهم كاتب الامام عليه السلام حينما يستل عن المسائل يقل عن الله آية او حديثاً قدسياً في الجواب ام كان دينه ، ودين احداه الأئمة عليهم افضل الصلاة والسلام اهم يفتون في جواب المسائل ، فكما أن الامام حجة الله ، وليس معناه أن يقل عن الله نصاً ، كذلك الرواة حجة الامام ، وليس معناه أن يقلوا عن الأئمة (دع ، نصوص الروايات ، بالإضافة الى معنى (الخجة) لغة وعرفاً هو لمعنى قوله سواء نقل عن غيره شيئاً او أفتى عن نفسه ما استعدده من كلام مولاه فلو قال يريد لصيده (امي حجتى عليكم) كأن معناه ان كل ما

يأمركم به رسالكم عنه ايبي فهو معتبر عندي ، ويشمل عرفاً ذلك أن يقول الابن
 لأبي . قال اي اصنعوا الغداء القلائي ، او يقول - بدور - قال بي -
 (اصنعوا الغداء القلائي) ، ولو عصى العبد ، ولم يأمروا حينئذ من الابن
 - بدون نقل أبيه - كان المولى معاقبتهم ، ولاعتذار منه لم يقل الابن عن
 اولى شيئاً ليس شافع ، وكذلك يقال ، فلان حجة في السهو ، او حجة في
 لمطلق ، معناه ان كل ما يقوله في السهو او في المطلق معتبر ، سواء نقل عن
 (سيويه) النحوي ، او (صدر المتألهين) الفيلسفي شيئاً ، ولم يقل عن
 أحد ولكن قال (الفاعل بحسب رقبه) او (التناقص محال) وهكذا .

ومثل رواية الاحتجاج عن تفسير المصيري (ع) في حديث طويل .
 (وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الحق الطاهر ، والعصية
 الشديدة ، والتكالب على حطام الدنيا (الى ان قال بجهنم) فمن قلب من
 عوام ، مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين دهمهم الله بالتقليد لمسقة
 فقهاءهم) يدل بالمعوم على أن المقيده الذي ليس له فسق طاهر ، وعصية
 شديدة ، وتكالب على حطام الدنيا يعود تقليده .

ومثل فقرة اخرى من نفس هذه الرواية الطويلة : (وأما من كان من
 الفقهاء صائلاً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه
 قللعوام ان يقلدوه) .

وفي فقرة ثالثة منها أيضاً (فانه من ركب من القناص والعواشس مراكب
 فسقة فقهاء العامة فلا تقلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة) تدل بالمعوم على
 قبول قول المجتهد الذي لم يركب مراكب فسقة فقهاء العامة .

وفي بعض فقرات آخر من الرواية دلالات واشارات على المقصود ، لم
 يذكرها لطولها .

وبوقش في هذه الرواية سنداً ودلالة (أما سنداً) فبأن التفسير لم تثبت

دسته الى امام العسكري عليه السلام ، لأن العاقل للمفسر هو يوسف بن محمد بن ريادة ، وعلي بن محمد بن سيار . وهما مجهولان ، وما روي في توثيقها فطريقه هما بانفسهما ، والاعتقاد عليه دوري (وفيه) انه لا يعد القول بمحنة التفسير لاعتقاد كثير من ساطين الحديث وبعقه عليه ، والعدل عنه ، وسسته الى الامام عليه السلام قديماً وحديثاً من امثال الصدوق (فده) في (من لا يحصره العقبة) لذي صمن ما فيه ، وقال (انه صحة مما بيني وبين ربي ... وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعتبر واليه المرجع وفي (الملل) ، و (لامالي) وغيرهما وكذلك رواه عن الصدوق (ره) ساطين لدين كالمفيد والطوسي والشيخ الطبرسي (فده) في (الاحتجاج) و (راويدي) في (الخراج) وابن شهر آشوب في (لمقات) والمحقق كركي ، والشهيد الثاني ، والطبرسي ، مجلسي ، والمحقق الوحيد السهائي ، والبحر في (للموائد السحوية) والمولى محمد جعفر الخراساني في (اكليل الرجال) و (اخر الماملي) في (الوسائل) والمحدثي الخزائري والتولي ونقيب الشهيد الاول الحسن بن سليمان الحلبي ، والشيخ الخويراوي صاحب (نور الثقلين) وابو الحسن الشريف ، والعلم المبرر اخراج ميرزا حسين النوري وجمع ممن عاصرناهم من امثال الاخ الاكبر في الفقه وصاحب مستند المروية وغيرهما ويظهر من الشهيد المحدث ان يكون التفسير وراويه في غاية الاعتناء ويبحث المبحث التفصيل حول التفسير المذكور في حاشية (مستدرك الوسائل) في الجزء الثالث في صفحة (٦٦٦) الى صفحة (٦٦٤) وفي كتاب (الفقه) للاخ الاكبر الجزء الاول في لاحتماد والتقليد في ص (١٣ و ١٤) .

ولذا قال الاخ الاكبر في (الفقه) (ولكن الاقوي صحة نسبة التفسير الى امام (عليه السلام) فيما في المصنف وفقه الشيعة وعن بعض آخسر تضمينه غير وجهه .

(وأما دلالة) فان الفقرة الثانية وقعت في الرواية بين للفقرتين الاولى

والثالثة ، ودلائلها بالمفهوم ، ودلالة الثانية بالمنطوق ، والفقرتان الاولى والثالثة بالمفهوم تدلان على ما نطقته الفقرة الثانية ، والفقرة الثانية لا دلالة لها ، علا دلالة للرواية على لزوم التقليد على العمى أصلاً ، وذلك لان لام (عللواهم) رخصة وحوار لا لزوم فيه ، كما يقال ، ودا صار لغرب في شهر رمضان حساس (الاقطار) (وفيه) (اولاً) اللام هنا بمعنى على ، نظير السلام في قوله تعالى (ويخرون للاذقان) وقوله (دعانا لجسه) وقوله (رتبة للمعين) وقول الشاعر (فمر صريعاً للدين وللعلم) وقوله تعالى يصاً (و ان اسأتم هلها) وقول النبي ﷺ (اشترطي لهم الولاء) اي عليهم ، الى غير ذلك من الامثلة وبجيء اللام بمعنى (على) غير عزيز ، والمتندر الى الدهن غير مشوب بهذه الشبهة هو كون اللام بمعنى (على) أي . فعلى انهم ان يقدروه (وثانياً) يمكن ان يكون اللام لدفع قوم الحصر من قبيل قوله تعالى (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) (لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة) ونحوها وذلك في مقابل عدم حور التقليد وسفاهة الفقهاء (وثالثاً) ان الكلام ليس في وحوار التقليد وانما هو في حوازه مقابل لأخباريين وبعض علماء حليب الدين حرروا التقليد (ورابعاً) بعد عدم تمكن العمى من الاجتهاد بنهين عليه التقليد ، ولا يجوز له تركه .

(والحاصل) ان التوقيع الشريف حجة سداً ودلالة ، مما يقطع للمذنب عرفاً .

(الضائفة الشبهة) لاخبار الدالة على حوز لاعتناء الملازم عرفاً لجور الأخذ به وتقليد الغير له .

مثل قول الصادق عليه السلام لآدم بن نفل . (اجلس في مسجد المدينة وإئت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك) فهو لم يجب بالاستمات العمل بالفتوى كانت لغواً ، ولاصام عليه السلام لا يمر بالفتوى .

ومثل رواية معاذ بن مسلم النحوي عن الصادق عليه السلام قال . يلعي انك

تقع في الجامع فتفي الناس ؟ قلت نعم و اردت ان اسالك عن ذلك قبل ان اخرج ، اي اقم في المسجد فيجيشي الرجل فيستلي عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف سلكم احبرته بما يعملون ، ويجيشي الرجل اعرفه بمودتكم وحكمكم فاحبره بما جاء عنكم ، ويجيشي الرجل لا اعرفه ولا ادري من هو فاقول جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ، فادخل قولكم فيما بين ذلك ، فقال لي : اصنع كذا عاني كذا اصنع .

والرواية باطلاقها يشمل الافتاء ونقل الرأي المستسط من اقوالهم عليهم السلام ، من كلمة (فتفي) شبه صريحه في ذلك ، وايضاً (فادخل قولكم) يعنى نقل الخبر والافتاء ، وصدق مثل هذه الرواية - عرقاً - لئلا يجتهدوا في العصر الحاضر ، الذين يستفتيهم الناس ، ويعتوهم بها لا ينبغي الارتياب فيه .

(والصدقة الثالثة) لاجتماع الناهية عن الافتاء بغير علم و اردت عن المعصومين عليهم السلام ، اذ لة بمفهومها على حواجز الافتاء مستنداً الى ورود الحكم عنهم عليهم السلام ، وحواجز هذا يلزم جواز العمل به عرقاً كما سبق مثل صحيحه ان رثاب عن ابي عبدالله عليه السلام : (من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه ورر من عمل بغيره) .

ومثل لأحاديث الواردة بهذه المصامين في النهي عن القيام ، ولاستنصاحات الظنية والاستحسانات والافتاء بالرأي ، مما تدل بمفهومها على حواجز لافتاء بما ورد عنهم عليهم السلام ، للالزام لجواز العمل به ، وكتاب انقصاء من الوسائل والمستدرك فيه غنية باردة بطائفة من امثال هذه الأحاديث ، التي هي فوق التواتر قطعاً ، ويوجب العلم القطعي الذي لا يشوبه ريب لجواز تقليد المجتهد الجامع للشرائط ، وإن كان بعضها ، او معظمها مما خدش فيه البعض واحداً واحداً سداً او دلالة ، ولكن المجموع

من حيث المجموع يورث العلم القطعي بلا ريب (فلا وجه) مما نقله بعض المعاصرين عن بعض مشائخ المحققين من الاشكال في شمول دلالتها للتفقه داعياً للنظر ، وهذا الاشكال ان كان ردي يوجه في دلالة رتبة الدعي (فلا يوجه فيما نحن فيه) كما هو ظاهر .

(الاجماع) قائم على حوار التقليد من وجهين .

(الاول) الاجماع القوي ، وقد دفع جمع (واشكال) بأنه يعتمد لاستناد بل مقطوعة لما تقدمه من الآيات والاحكام (وفيه) انه ربما يقارن صحة استناد الى الاجماع المحتمل لاستنادها حاصله أن لادلة الشرعية على المدعي اشتهر بين المتأخرين والمعاصرين ليست إلا معجزات ومعذرات عرقية فلما كان عرفاً مسجراً ، ومعذراً صحت الاستناد اليه في مقام الدليل واجماع فقهاء الشيعة اذا قام على حكم كان ذلك عرفاً موحداً لتعجز مضمونه اد طابق الواقع ، ومعذراً اذا خالفه ، (غاية ما يقال فيه) ان لاجماع المحتمل الاستناد فرع حجية تلك الادلة التي احتل استناد لاجماع الدعا ، تلك لادلة إن تم صدورها ودلالاتها هي المنجز والمعدر لا الاجماع وان لم يتم صدورها اودلالاتها لا يشته الاصل ، لا يشته الفرع بطريق اولي (ولكنه محدوش) لأن الصدور ، والدلالة كلاهما يحبران بالاجماع ، أما الصدور فظاهر مشهور بين الفقهاء ، وأما الدلالة فقد قيل يحبرها بالاجماع بقاء ، فهو رأياً رواية صحيحة السند ولكن كان في دلالتها على حكم قصور ، وقسام اجماع على ذلك لحكم ، فهو تركها الرواية لقصور الدلالة ، والاجماع لاحتمال استناده الى تلك الرواية مع ما في الحمم من فطاحل اجتماع فيهم دقة النظر والتقوى الشديدة من امثال المقدس الاردبيلي ، والشيخ الانصاري ، والميرزا الشيرازي ، والشيخ محمد تقي الشيرازي ، وغيرهم من كبار فقهاء قم ظهر واقعاً صحة ذلك لحكم لم يكن لما عرفاً معدراً ، كما اننا أوردنا استناداً الى هذا الاجماع ، ثم طهر واقعاً عدم صحة الحكم كان ذلك معدراً عرفاً ، والعرف بسابك ، فاختر نفسك بها اذا صدر امر من السلطان يلزم حضور جميع

الحكام بحصره يوم الاصحى مثلاً ، ثم رأى حاكم من حكام احد البلدان نص الامر ، فهم بهم منه ذلك ، ولكنه رأى جميع الحكام متجهين الى حصرة السلطان ، وحصر الجميع عند السلطان إلا هذا الحاكم . فهل الذين والعرف يريانه معدوماً اذا كان الامر كما فهم الحكام ؟ وهل يقل عدده بأنه لم يهجم من الامر ذلك ، مع انه رأى جميع الحكام فهموا منه ذلك ؟ فإن وجدت من نفسك ممدورية هذا الحاكم وصحة عمله ، كان طرح الاجماع المحتمل الاستناد أيضاً كذلك ، وإن كان العكس فالعكس . وتفصيل الموضوع بحله الاصول .

(والثاني) الاجماع العملي أو لسيرة ، وتقريره بتأري عمل المسلمين طراً من المعصية وغير المعصية من زمن الرسول لأعظم ولأثمة الطاهرين صلى الله عليه وعليهم أجمعين ، ان زماناً هذا زمانهم ودينتهم على أن يستأن كل مسألة لا يعرفونها عن معرفتها من الثقات من غير تكبير من أحد ، وحق الاحاديث الذين عتبروا معارضي التقليد ومحرميه راجعاً اذا سئلهم العموم عن مسائل شرعية أحابوهم بأحاديثها ، ولم يتكبروا على العامي السؤال ، ولم يتكبر بعضهم على بعض إحادة المسؤل عنه للسائل ، وهل التقليد - بمعناه العربي - إلا هذا ؟ .

(والرابع العقل) يدل على جواز التقليد ، لدعوة العقل كل جاهل في شيء اذا احتججه ان يرجع الى العالم بذلك الشيء ، فالذي ينبغي درأ ويحمل السوء يدعو عقله الى مراجعة اليقين ، والذي يريد سلوك طريق كرملاء اقدمية وهو جاهل بها يدعو عقله الى مراجعة المعارف بالطريق ، وهكذا لمكلف الدين وحب عليه طاعة الله ، وتحصيل الاحكام للعمير بها يدعو عقله الى أن يراجع العالم بالاحكام الشرعية ، واطلاق العقلاء كافة في كل زمان ومكان على ذلك واستمرار ينالهم عليه خير شاهد على التقليد ، ومن خدش في دلالة الآيات والاختار والاجماع على التقليد فلا مجال له ؛

يحدث في ماء العقلاء ، حتى قبس منه لدليل بوحيد للتقليد العالم عن
له ، فثبت .

ثم ن لآيات دالة على ذم التقليد كقوله تعالى (وإذا قيل لهم تعالوا إلى
ما أمر الله وإلى الرسول قانوا حسناً) وحده عليه آمناً أو لو كان آتاهم
لا يعلمون شيئاً ولا يفتدون) وقوله سبحانه (وإذا قيل لهم تعالوا ما أنزل
الله ، قانوا بل سمع ما ألقى عليه آتاهم ، ولو كان آتاهم لا يعلمون شيئاً
ولا يفتدون) فهو غير التقليد من المجتهد من وجوه (أولاً) ن مصعب الآيات
التقليد في أصول الدين وتقليد المجتهد فيما نحن فيه إما هو في فروع الدين ،
(وثانياً) هذه الآيات إنما هي في تقليد الجاهل من جاهل آخر بقربة ذيل
الآيات (أو لو كان آتاهم لا يعلمون شيئاً ولا يفتدون) (أو لو كان آتاهم
لا يعلمون شيئاً ولا يفتدون) وما نحن فيه من تقليد الجاهل من عالم بالأحكام
مجتهد فيه ؛ (وثالثاً) الآيات إنما دعت التقليد مع وصوح أن الحق مع الرسول
ﷺ ون آتاهم كانوا على صلال ، بقربة أهم حين قبس هم (شعوا ما أنزل
الله) أو (تعالوا إلى ما أمر الله) لم يكرهوا أنه الذي يرله الله ، بل
اعترفوا بكونه مبرلاً من عند الله ، ومع ذلك ولوا أن ما وسدوا عليه
آتاهم والتقليد الذي بقوله غير هذا ؛ (ورابعاً) يخرج عن ذم التقليد بالرويات
المتوترة لدلة على لزوم التقليد وجواره مثل (علاموا أن يقلدوه) و
(لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا) ونحو ذلك

ثم إن كلمة (التقليد) وردت في عدة أحاديث ولكيلا لا يتوحدس حقيقة
عن هذه اللفظة ذكرنا مصعب وإليك واحداً آخر منها : روى الكليني عن
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن إبراهيم بن محمد الهمداني ، عن محمد بن عبيدة
قال : قال لي أبو الحسن عليه السلام : ما محمد أتم أشد تقليداً أم المرحنة ؟ ،
قال قلت قلنا وقلدوا ، فقال عليه السلام : ما أسألك عن هذا ، فلم يكن
عندي جواب أكثر من الجواب الأول فقال أبو الحسن عليه السلام : إن المرحنة

نصبت رجلاً لم تعرف طاعته وعبوده . أنكم نصتم رجلاً وحرصتم طاعته
ثم لم تقلدوه ، فهم أشد منكم تقليداً .

بقي الكلام في خلاف جمع من علماء حلب وحرر لأخباريين في حوار
التقليد ، فإنهم حرموه بالأدلة الأربعة الدالة على حرمة العمل بأطمن صاين
أن التقليد من العمل بالظن (وفيه) أولاً التقليد إذ هو طريق للإطاعة ،
وطرق الامتنان أمرها موكول بيد العقل ، ولا تشمل الأدلة اللغوية بحرمة
الظن وأمثاله لخررجها عن تخصصي منها ، لأنها نوع من العلم المادي ، فرجوع
الجاهل في كل شيء أو العسالم به ليس من العمل بالظن بل من لأحد
بالعلم المتعارف في طرق الامتنان (وثانياً) على فرض كون التقليد من العمل
بالظن فهو من الظن الخاص الذي حرج عن دائره حرمة العمل بمطلق الظن
لقيام الأدلة لاربعة - التي مرث مفصلة - على حوار التقليد ، نظير لخير
الواحد ، وقول ذي اليد ، والاستصحاب ، غيرها ، من سائر الإمارات والأصول ،
قال في الفصول (ورعى حاله في ذلك شريعة شدة فحرموه [أي التقليد]
وأوجبوا على العاصي الرجوع ! . عرف عدل ذكر له مدرك الحكم من
الكتاب والسنة فإن ساعد نفسه على معرفه مداوله ، وإلا ترحم له معانيهما
بالمزاد من لفته ، وإذا كانت الأدلة مدمرصة ذكر له المتعارضين وبسبب على
طريق يجمع بحمل المسح على السبع وانعام على الخاص ومطلق على المقيد ،
ومع تعذر الجمع يذكر له أحسن الملاح على حدود مامر ، وإذا احتاج الى معرفة
حسن الراوي ذكر له حاله) ثم قل صاحب الفصول [فده] (وبشاعة هذا
القول وفساده بالنسبة الى امتان وعاسا ما يستغنى عن البيان لظهور عدم
مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه ، مع عدم
معدة أكثر أوقات العالم على تعلم قليل مما يحتاج إليه بعض العوام) .

ولا بأس للوقوف على أدلة الاخباريين ، وبيان وجهه النظر فيها ،
ذكرها بإيجاز واستيفاء مع أحوتها لتتضح حقيقة الحال .

أعلم أن الأحباريين ذكروا ، لا ذهبوا إليه من حرمة التقليد أدله بها
بعضهم في عشرة ، وآخرون في خمسة عشرة ، وجمع أصناف إلى أدله فبنوا
فيها أو يسمون عشرون دليلاً ، نحن نذكر أهم ما يرد عنهم من إيراد .

(الأول) النصوص الدالة على حرمة القول بالرأي كرواية سعد بن
صدقة عن الصادق عليه السلام : « من دنا الله تعالى بالرأي لم يزل دهره في ارتداد »
وعنه ، بصيغة الاحتجاج قول بالرأي ، والتقليد عن الرأي

(وفيه) أن المراد بالرأي هو العمل بالرأي النفسي الشهواني كالقبض ،
والاستماع ، والمصالح المرسله لمصلحة عند العامة ، وليس المراد بالرأي
هو ما حوّد عن الكتاب والسنة . لأنه ليس رأياً ، وإطلاق الرأي عليه إن
كان فهو مجاز .

ويؤيد ذلك ، دل يدل عليه الأحبار لوارده في تفسير (رأي) وتحويل
العمل بما له أصل في الكتاب والسنة .

كقوله عليه السلام : « إياكم وأصحاب الرأي فانهم يفتنكم عن الدين ان
يحمظوها » .

وقوله عليه السلام : « استمعوا بحبلهم وقد يبرم من علم الله تعالى وكنهوا
بذلك دون رسول الله ، والقوام بأمره ، وقابوا لأشيء إلا ما أدرأته
عقول » .

ورواية ابن مسكان قال : قال ابن أبي عمير : « إن الناس
سلكوا سبلاً شتى ، فمنهم من أخذ بهواه ، ومنهم من أخذ برأيه ، وبكم
أخذتم بما له أصل يعني بالكتاب والسنة » .

ولا يخفى أن كلمة (الناس) في مصطلح لأنسة الطاهرين عليهم السلام
المراد بها العامة كما يظهر عند التفتّح لمختلف موارد كلامهم (ع) .

وهذا هو الذي يعبر عنه بـ (الاجتهاد في مقابل النص) وهو غير الاجتهاد عن النص .

(الثاني) روايات لدالة على وجوب لاقتصر في أحد الاحكام عن الأئمة الظاهرين عليهم السلام والمنع عن الاخذ من غيرهم .

بصيغة : أن الاجتهاد أحد لأحكام من غيرهم (ع) وأن أحد العامي من المجتهد أخذ من غيرهم (ع) .

(وفيه) أن هذه الاحبار أيضاً في قتال العامة الذين لم يكوونا بطرقون إلا أيوب رؤسهم في أحد الأحكام الشرعية ، وليس في مقدس المجتهد الذي يتعب نفسه ليلاً ونهاراً في تنقيح الاخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام وتبوير صحيحها من مزيها وترجيح متعارضتها ، ونحو ذلك .

فهو أحد عن معصومين (ع) ، والعامي لفتك له مقلند وصل عن المعصوم ، فسنبل المجتهدين سبيل رره ، ويوس بن عبد الرحمان ، والعمري ونحوهم الذين امر المعصومون عليهم السلام بالأخذ عنهم .

(الثالث) : روي متواتراً ، من (أن حلال محمد ﷺ حلال أي يوم القيامة ، وحرام محمد ﷺ حرام أي يوم القيامة) .

بصيغة : أن الاجتهاد يتمي ، فلو كان تقيراً من الحلال الى الحرام لا يجوز ولو كان العكس لم يجوز لاجتمه الأول ، واجتهاد هذا شأنه لا يكون حجة (وفيه) نقصاً وحلاً .

أولاً - بالنقص عما لو فهم الاحباريون من الاحاديث حكماً ، ثم بعد مدة ، ومراجعة ثانية فهموا غير ذلك - كما نعارف ذلك لهم أيضاً خصوصاً في الاحبار المتعارضة ، التي لها وجود جمع متعددة - فهل المهم الاول حلال ، أم الثاني ، وعلى كلنا ، الصورتين يكون المهم الآخر حراماً .

و لحوب عن ذلك هو لحوب عنه الأحكام دين المختلفين المتعاقبين .

وثانياً - الحل بأن المقصود من هذه بروية امتو ترة ما كوت دين الإسلام غير قانس للسخ بل هو آخر لأدب وليس كدين موسى وعيسى عليهما السلام بل هو الظاهر أو أن المراد للخلال والحرم فيها هو الخلل والحرام ، وقعيان ، وهو ردة بمسودة ، فالحال بأن أحكام الله تعالى تأتيه لار ، الجتهدين .

وليس المقصود هو اخلال وحرام تصديدين ، اد لا ماص من كثرة دعاقتهم مختلفين حسب اختلاف مو ردهم واختلاف الأصول والأدلة الحاربية فيها بعد ذلك مثلاً ، لو وجد الإنسان سمياً في بلد مسلم كان محكوماً بخيمة ، فإذا قامت البدنة الشرعية على باب مينة حكم بالحجامة ، فإذا ثبت بعد هذا بالأعلم القطعي أنه مذكسى كان حلالاً .

(الرابع) النصوص المنقصة ، من التي كادت أن تكون متوازنة التي تدل على أن كل وقعة جاء فيها حكم من الكتب والسنة .

كحديث المنذر عليه السلام مروي عن السكافي ، أن الله تعالى لم يدع شيئاً تحت إله الناس إلا وقد جاء فيه كتاب وسنة ، وبحود غيره .

نصيحة : ان موردي لاحتجاج ، والتقليد من المتمد هو ما لم يكن الحكم المذكور آلا في الكتب ولا في السنة ، وصريح هذه روايات تعني وجود مثل هذا المورد .

(وفيه) :

أولاً - وردت روايات بأن لدى كامل ولكه مخفي عند أهل البيت كحديث أبي الحسن عليه السلام - « إن الله لم يرض بيبه حتى أكمل له دينه ، وأنه مخفي عند أهل بيته » .

وثانياً - ليس معنى وجود كل حكم في الكتاب والسنة ، فهم كل أحد ذلك الحكم ، واستطاعة عامة الناس من استنباطه من الكتاب والسنة ، ادلاياي ذلك وجود أهر د معدودين يفهمون الكتاب والسنة .
كما يؤيد ذلك قوله تعالى (ولر سجون في العلم) .

والروايات الواردة بأن القرآن فيه حكم وعلمه ، ودمسح ودمسوح ، وعزيمة ورخصة ، ونحوها مما لا يفهمها كل أحد .

وكذلك رووت التي تدل على أن أحدتهم صمت متصعب لا يفهمه - أو لا يفهمه - إلا من مقترب ، أو مؤمن امنعن شقله .

والروايات التي تقول : أنتم أعلم لديس دا عرفتكم مريض كلامها وغيرها مما يدل بأنه ليس كل أحد يستطيع فهم نقرآن والسنة ، ورد متعارضاتها ، والمقصود من متشابهاتها ، ومحكماتها الى غيرها .

(الخامس) آيات الداهية عن العلم بغير العلم كقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله سبحانه (إن الظن لا يعي من الحق شيئاً) وغيرها بصممه أن العمل بالاحتياط ، والتقليد الاحتياط كلاهما علم بغير علم

(وفيه)

أولاً - انه علم بالعلم ، للعلم بحجية طريقي الاحتياط والتقليد . حسب لادنة السابقة لكن من الاحتياط والتقليد ، وليس معنى العلم فقط هو العلم الواحد بل الأحكام الشرعية رأساً ، بل يشمل العلم بالحجة أيضاً .

وثانياً - ان طريقي الاحتياط والتقليد جارحان بالنحصيص على فرض كونهما من غير العلم ، نظير خروج الخبر اذا احد ، والبيعة العادلة وقول ذي البند ، واليمني ، والإقرار ونحوها عن عمومات حرمة العمل بغير العلم وخروجهما اما هو بالأدلة التي ذكرناها سابقاً .

٤٠ ————— شرح العروة ————— الإجتهد والتقليد

(السامع) أن تجوز العمل بغير العلم بوجوب تسخير العذر لليهود
والمصري وسائر الأديان الباطلة لدعواهم حصول للظن ثم معتقداتهم .

(وفيه) :

نحن لا نقول بكفاه غير العلم في أصول الدين ، وهذا اللزم يترتب على
فرض الاكتفاء بغير العلم في أصول الدين .

(السامع) أن لاحتجادات تختلف باختلاف الأذهان ، ولا استعدادات ،
والآراء ، والأزمنة ، والأحوال ونحوها ، فهي غير مصطبة ، وكيف يمكن
تعديل الشرع على أمر غير منصبط يودعي إلى الحكم بالمتناقضات أحياناً ،
أو كثيراً

(وفيه) .

أولاً - بالعمل بالأخبار - بدور الاجتهاد والتقليد - أيضاً يترتب
هذا اللزم ، إذ الاهتمام بمختلفة ، والاستعدادات بمختلفة ، والأحوال بمختلفة ،
فقد يفهم أحد من حشر الوجوب ويفهم ثان منه الاستصحاب ، وقد يستفاد
من رواية في حالة الحرم وفي حالة أخرى الحلية .

وثانياً - لادلة مصطبة عندنا ، وهي الكتب ، والسنة ، والاجماع ،
والعقل ، والسيرة القطعية التي مرجعها السنة أو الاجماع - أيضاً -

وثالثاً - فليكن هذا اللازم ، مما دام قامت الحاجة على اعتماد الاجتهاد
والتقليد بلزمهما مع كل ما يترتب عليهما من اللوازم .

أليس يلزم مثل ذلك في حجية الخبر الواحد ، وحجية البيعة ، وحجية
البين ، وحجية أصل الطهارة ، والاستصحاب ، وغير ذلك مما يكثُر الأحكام
المتناقضة من حجيتها بمجموعها .

(الثامن) أن المتهدين قد يعملون بالقياس والاستحسان والمصالح لمصلحة
ويتركون العمل بأخبار الأئمة عليهم السلام .

(وفيه)

أولاً : لا يعمل المجتهدون بذلك إطلاقاً ، كيف وقد اتفقوا على تأسيس أصل يتعونه في مختلف أبواب الفقه وهو أصالة حرمة العمل بشيـر العلم إلا ما حرج بالدليل ، فكيف يعملون بالقياس ومظاهره مما هو معلوم حرمة العمل به .

ثم قد يعمل المجتهدون بتفسيح المناط ، ويشترطون فيه كونه موجباً للاطمئنان ، وهذا غير القياس .

ثـ قياس تعدى الحكم من حرني الى حرني آخر ، لا جامع بينهما في لسان الدليل ، ولا في العرف .

وثـ تفسيح المناط هو تعدى الحكم مع وجود جامع عرفي بحيث يعتبر هذا عرفاً هو ذاك ، وتفسيح المناط يعتمد فيه على عدم فهم الخصوصية ، او فهم عدم الخصوصية كما لا يخفى لمن راجع تصانيف كلاميهم . مصافاً إلى أن كون بعض موارد تفسيح المناط من القياس - كما ادعي - لا يكون دليلاً على عدم جسمية أصل الاحتياط لما ثبت من أن الحرني لا يكون كاسماً ولا مكسباً .

(وثانياً) . انهم يتركون الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام التي لم يثبت جبريتها بدليل ، كأخبار الخليل ، او المظنون في عقدتهم ، و أخلافهم ، او نحو ذلك مما لم يعينها الشارع بها . كما هو ظاهر لمن راجع عامه كتب المجتهدين ، ولا يتركون الروايات اضعاح ، والوثائق ، والحسن كما لا يخفى .

(التامع) أن طريقة الاخباريين أوفق بالاحتياط ، لانه أحد العلم واليقين ، بخلاف طريقة المجتهدين .

(وفيه)

أولاً - . تسائل ما هي طريقة الأخباريين الموحدة للعمم ، وما هي طريقة المجتهدين المعولة على غير العلم ؟

إن كانت طريقة الأخباريين العمل بكل حديث نقل عن المعصوم عليه السلام من دون ملاحظة السفل وانه ثقة أم لا ، ومن دون ملاحظة العمم والخص ، والمطلق والقييد ، ومتعارضين ، وأوجه التراجيح ، وبحسب ذلك فهذا هو التمويه على غير العلم ، لأنه ليس علماً وجدانياً ، ولا أمراً الشارع ، بهكذا أحد وعمل ، من أمراً بالعكس من ذلك لقوله عليه السلام : ولا أمر لأحد من مواليي في التشكيك في روي عنا ثقفتنا ، وبحسبه .

وإن كانت طريقة المجتهدين هو العمل بها ثقت علماً وجدانياً ، او عمياً — علماً تنزيهياً — انه المأمور به ، وانه لو صل عن المعصومين عليهم السلام ومتدقيق لآثار الوارده ، وعرضها على الكتاب والسنة الذي أمراً بالعرض عليهما ، وتمييز عموماتها عن خصوصاتها ، ومطابقتها عن مقدماتها ، ومتعارضاتها ، وكنهية الجمع والتراجيح بينها .

فهذا هو التمديل على العمم ، الذي هو أما علم وجداني ، او علم تنزيهى ثبت بالقطع انه مأمور به من قس الأئمة الطاهرين عليهم السلام .

وثانياً - أن أريد بذلك لزوم تباع العمم حتى مع استداده عهد مالا يلتزم به حق لأخباريين ، لأنه يستلزم إما تكليف مالا يضافه ، او ارتضاع للتكاليف كلها .

وإن أريد به لزوم اتساع العلم حال انفتاحه ، فهذا مالا يصائق به الأصوليون .

(العاشر) أن السيرة المستمرة بين أصحاب الأئمة الطاهرين عليهم الصلاة والسلام أنهم كانوا يعملون بالأحاديث الواصلة إليهم من دون تأمل او فحص

عن الممارس ، أو عن المخصص ، ولا كانوا يحتاجون للعمول بالأحاديث أو دراسة علوم ومقدمات

و لأصول الأربعين التي كتبها أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كتاب جامعوها ومن كان عندهم تلك لأصول شيء يعملون به ، بمجرد ملاحظة الحديث في الأصل المعتمد .

وهذا دليل إما على بطلان الاحتجاج ، أو عدم بروعه .

(وأجيب عنه) :

دأن الحاضرين في رسم الخطابات يستريحون عما من أهم حواش التبع في استفادة الأحكام وهو شيق (السد) و (لدلالة) .

أما ارتباطهم من جهة السد فلمحصل العلم أو لاطمئنان عدلاً من مدع الرواية بدون واسطة ، أو بوساطة قليلة ، وقرائن حالبة أخرى ، ليست موجودة عندنا .

وأما ارتباطهم من جهة لدلالة عادياً فلأن القرائن حدية وأسايب الكلام في ذلك العرف ظاهرة أن لاهن ذلك الزمان ، تحمي كثيراً على غيرهم من أهل الأزمنة الأخرى .

هذا مصافاً إلى كثرة القال عليهم ، ووقوع التحريف والتصحيف في أحاديث العترة الطاهرة عليهم الصلوة والسلام وكثرة المخصص والمفيد مما لم تكن في زمن المعصومين عليهم السلام فإن لمصالح كانت قد نقصت بأن بعض العام يرهق من الزمن ثم يذكر المخصص له ، فالخبر المشافه كان يتلقى العام بدون مخصص فيعمل به رأساً وأما نحن بعدد علما بوجود مخصصات كثيرة للعمومات كيف يجبر لنا عقلاً وعرفاً العمل بالعام قبل المخصص عن المخصص . ولكن تظهر حقيقة الحال أكثر ، نذكر ما بدقل عن صاحب المناهج (ره) من المثال لهذا بتقريب هنا :

- ١- إذا ورد حديث هكذا (اد أظرت عمداً في رمضان واعتق رقبة ، او اطعم ستين مسكيناً ، او صم شهرين متتابعين) .
 واستمادة الحكم الشرعي من هذا الحديث تحتاج الى أمور
- ١ - الى معرفة حجية الخبر الواحد إجمالاً شرعاً .
- ٢ - الى معرفة أن هذا الخبر من الأحبار التي هي حجة شرعاً .
- ٣ - الى تحصيل الحجة الشرعية على حوار العمل به قبل المعص عن المخصص او المقيّد .
- ٤ - في صورة العدم يحتاج الى المعص عن المخصص أو المقيّد .
- ٥ - الى تحصيل ارجحة الشرعي على مقدار المعص ، هل هو حق الملم بالعدم ، ام الاطمئنان بالعدم ، أم اليأس ، أم الظن ؟
- ٦ - هل أن (اذا) تفيد العموم أم لا ؟ .
- ٧ - هل الامر بالاعتاق يفيد الوجوب ؟ .
- ٨ - هل يكفي عتقه مطلق الرقبة ، أم خصوص مؤمنة ؟ .
- ٩ - ما هو المراد بالمسكين ؟
- ١٠ - هل المراد بالشهرين القمرية ، أم الشمسية ، أم الأعم ؟
- ١١ - ما هو المراد بالمتتابع ؟
- ١٢ - ما المقصود بالاطعام ، وبأي قدر يجب ان يكون ؟ .
- ١٣ - هل يشمل ذلك الاطفال ام لا ؟ .
- ١٤ - وما هي شرائط هذا الصوم ؟
- ١٥ - وهل بالتوبة يرفع هذا الحكم ام لا ؟
- الى غير ذلك من الأمور الكثيرة المكثفة بالكلام .

من لم يكن مجتهداً - أي غير قادر على تحصيل الحجة الشرعية على هذه الأمور - كيف يستطيع أن يستفيد ويعمل بهذا الحديث ، وهل يكون قول غير المجتهد في ذلك إلا قولاً بغير علم وعد نهى عنه القرآن الحكيم إذ قال (ولا تقف ما ليس لك به علم) .

(الحادي عشر) (به لو كان العمل بالأحكام الشرعية موقوفاً على تعلم العلوم ، والاجتهاد ، والسعي النالغ بينها التي والأئمة (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام) .

بل ربما يقال بأن ترك الاستعصال والإطلاق في احكام وحجوب العمل بالأحاديث الصحيحة الواردة عنهم عليهم السلام دليل على عدم وجوب .
(وأجيب عنه بأمور)

أولاً - أن في الروايات شواهد متعددة على أن الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام لا يفهمها كل أحد ولا يستفيد منها إلا العلماء .
كقولهم عليهم السلام (حديثنا صعب مستصعب) .

وقولهم عليهم السلام (أنتم أعلم الناس إذ عرفتم معاني كلامنا) .
وعبرهما مما يظهر منه أن لكلامهم معاني ومعاني فليس كل أحد يستطيع أن يعمل بكل حديث ورد عنهم من غير علم وفحص وبحث .

وثانياً - ما دام لا يحصل الاخذ بالأحاديث إلا بهذه المقدمات فهي مقدمات وجود ، يجب طبها وسبكها بطور سائر مقدمات الوجود في بقية واحيات فكما أن لأئمة الطاهرين عليهم السلام اعتمدوا في ترك ذكر مقدمات الوجود للأحكام الشرعية على العقل والعقلاء فكذلك في ما نحن فيه .

وثالثاً - ما سبق من أن الاخذ بالأحاديث لم يكن محتاجاً في أرمنة المعصومين (ع) إلى هذا المقدار الكثير من المقدمات ، لتوفر الوسائل التي بها

تكشف عن صحة الحديث وتميزه ووجوه الجمع بين المتعارضات ومحو ذلك . مع وصوح ان الائمة امروا بذلك كما في أخبار التمارض وغيرها .

(نعم) لا يحب التعشم الكثير في قراءة الاصول وعلم الرجال والفلسفة ونسحق بما يؤده لان يكون اوحدياً في هذه العلوم ، وبكفي ستفاء ما يؤده للاطمئنان الى جهات الحديث المختلفة .

(وهناك) أدلة أخرى ذكرها وأعرض عنها كفاية في ما ذكرنا منها ، ورجوع معظمها الى بعض ما ذكرنا ، ولعل في هذا المقدار - دليلاً وجزئياً - كفاية .

(أو محتاطاً) لاحتمال هو الاتيان سكون ما يحتمل كونه مأموراً به ، أو يحتمل دخوله في صحة لمأمور به أما استقلالاً كالجمع بين القصر والأتام ، أو مضمناً الى غيره كجلسة لاسراحة ، فعلا كان كما ذكر ، وتركاً كإرياء والعجب القارنين للعمل .

وروحه كون العمل لاحتمالي صحيحاً ومحريباً هو القطع معه فائبات المأمور به ، ولا يزيد في الاحراء ، وسقوط التكليف أكثر من هذا ، ويترتب على هذا القطع ، إلا من العقوبة ، لانه فرع القطع باتيان المأمور به (فذكر) بعض لاعلام لما مراده من بوار العطف يراد به العطف التوصيحي التفسيري على الظاهر .

وروحه الحسار أداء التكليف في هذه الامور الثلاثة هو عدم دليل على أحزاء غيرها ، وهو يكفي دليلاً لعدم الحجية ، لان الشك في الحجية هو موضوع عدم الحجية (مصداقاً) الى احتمال غفابة العمل - من غير هذه الوجوه الثلاثة - للواقع ، ولا مؤمن له معها .

دلاستخارة ، والرؤي ، والحفر ، والرميل ، وقول للفلاسفة والقياس ، ولا استعسان ، ونحوها لا تثبت حكماً ، ولا تسقط تكليفاً .

ومسألة صحة فصول المعصوم في الرؤيا لمن رآه ، لقولهم عليهم السلام (من رآني في المنام فقد رآني ، فإني الشيطان لا يتمثل بما) (مصافحاً) لي نه مسألة أصولية لا فرعية ، فهو بين صنف السد ، ومعرض عن دلالة إطلاقاً ، ومخالف للواقع كثيراً ، ومخالف لدلة أخرى عليها الاعتماد وبها المأمول . وقد حقق في لاصول تفصيلاً بطلانه ، او توجيه روايات الواردة بصده .

ولا بأس - هنا - بذكر الإيرادات التي أوردت على صحة العمل بالاحتياط ولحواف عنها بصورة متنوعة ، وان كان المقوم قد أطنأ الكلام في هذه المسألة وذكرها من لقص والابرار ما أخرج المسألة عن كونها مسألة فقهية ان مسألة كلامية وفلسفية فنقول بقسم الاحتياط بالنسبة للصور العقلية فيه ان أقسام

الارب - الاحتياط مع العلم بوحداي بالحكم الشرعي ، كمن حصل له العلم القطعي - بطريقة التشريف بخدمة ولي العصر عجل الله فرجه وصلوات الله عليه مثلاً ، او بغير ذلك - بوجوب صلاة الظهر لا الجمعة ، فأراد الجمع بينهما احتياطاً .

وهذا القسم لا اشكال في انه لمو ، ولا يسمى الاحتياط فيه صدقة ، ولا ربح صدقة ولا لاسعاث عنه اسمائاً لا عن امر لمو ، ولا عن احتمال أمره ولعله لا يتمشى فيه قصد الطاعة أصلاً انهم إلا لعبير الماتزم بالموارين العقلية والعرفية .

الثاني الاحتياط مع عدم العلم بالوجد بي بالحكم الشرعي ، وهذا القسم له ثمان صور فإما يتمكن من الامتنال التفصيلي او لا يتمكن .

وعلى الصورتين اما يستند الاحتياط التكرار ، او لا يستلزم .

وعلى الصور الأربع اما الاحتياط في عبادة او في غير العبادة .

فهذه ثمان صور إليك تفصيلها مع امثلتها :

الاولى - الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي ويستلزم التكرار ، وكاد في عبادة كالجمع بين القصر و لاعام للمجتهد المتمكن من تحصيل اخذة على أحدهما فالظر ، او المقلد المتمكن من تحصيل فتوى الفقيه .

الثانية - هذه الصورة نفسها في غير المادة ، كالجمع بين صبيح السكاح .

الثالثة - مع التمكن من الامتثال التفصيلي ولا يستلزم التكرار ، وفي عبادة ، كالاختياط باتباع السورة ، او جلسة الاستراحة للمتمكن من تحصيل الحجة على الحكم .

الرابعة - نفس هذه الصورة في غير العبادة ، كالاختياط بإجراء صيغة البيع بالعربية .

الخامسة - الاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي ، ولا يستلزم التكرار في العبادة ، كالصلاة الى أربع جهات مع أشباه القعدة .

السادسة : نفس هذه الصورة في غير العبادة ، كالجمع بين صبيح السكاح مع عدم التمكن من تحصيل الحجة على الحكم .

السابعة : مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي ، ولا يستلزم التكرار في العبادة ، كجلسة الاستراحة لمن لا يقدر على تحصيل الحكم الشرعي .

الثامنة : نفس هذه الصورة في غير العبادة كالعربية في صيغة البيع مع عدم التمكن من تحصيل الحجة على الحكم التفصيلي .

ولكن الذي ورد في نقاش والمبحث عنه من الاعلام على الاكثر في مسألة الاحتياط هي موارد ثلاثة كلها في العبادات :

(الاول) الاحتياط في العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي وعدم لزوم التكرار .

(الثاني) الاحتياط في العبادة مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي مع لزوم التكرار .

ما اورد على كفاية الاحتياط واحوبيها ٤٩

(الثالث) الاحتياط في العبادة مع التمكن من الامتناع التفصيلي ولزوم التكرار .

فلنبحث الاشكالات الواردة فيها ونناقشها على الصور

أما المورد الأول وهو لاحتياط في العبادات مع التمكن من الامتناع التفصيلي وعدم استلزامه التكرار ، فهو رد الأجزاء والشرع نهى المشكوك فيها مثل السورة وحلقة الاستراحة ، والطمأنينة في بعض الأجزاء ونحو ذلك ، فعمدة ما اورد على لاحتياط فيها اربعة اشكالات .

(الاشكال الاول) لو حار الاحتياط فيها لما وجب تعلم لآخره والشرائط ، وبالتالي باطل ، فالاول مثله .

أما بطلان الثاني : فلأن الأدلة الدالة على وجوب التعلم من آيتي الأمر والسؤال ، وكذلك الروايات الدالة على وجوب تحصيل العلم والثقة وذم ترك السؤال ، وغير ذلك كلها ترم وتوجب تعلم آخره . وشرائط العبادات التي بها يتحقق مهابتها ، فلو فتح باب الاحتياط لم يبق مورد لهذه الأدلة .

(وفيه) قد حقق في الأصول أن أدلة وجوب التعلم كلها ارشادية إلى عدم معصورية الجاهل الملتفت ، وليس وجوبها نفسياً أما لأنها عن المحل على النفسانية ، أو لعدم ظهورها في ذلك ، أو لظهورها في الارشادية ، على اختلاف ظهورها ومفاداتها ، وليس وجوبها عريضاً (مقدمياً) لعدم مقدمية بين العلم والعمل ،

(لاشكال الثاني) ان العمل بالاحتياط يوجب العناء قصد لوجه المعترف في العبادات وصعاً أو غاية ، بأن يأتي بالعبادة بوصف كونه واحدة أو مستمرة ، أو يأتي بالعبادة لوحوبها أو لاستحبابها ، وكذلك الاحتياط يداني قصد التمييز الواجب بأن يميز العبادة عن غيرها مما لم يكن مأموراً به ، ومع

الاحتياط لا يمكن قصد الوجه ولا قصد التميز ، لاحتمال أن تكون العادة ما أتى به أولاً ، أو ما يأتي به ثانياً .

(وفيه) عدم الدليل على لزوم قصد الوجه والتميز في العادات ، وهو من اوارد التي يكون عدم الدليل فيها دليلاً على عدمه ، لأن اخذه والشرط الذي يغفل عامة الناس عنه اذا اشترطت صحة العادة بها لزم ان يتبين ، فاد لم يتبين كشف ذلك عن عدم لزومه ، وقد يعبر عن مثل ذلك بالاصلاق السكوني . ولم نجد نحن ، ولا رأينا أحداً من الفقهاء الذين يعدون بالانوف أحداً ذكر انه وحد دليلاً شرعياً على لزوم قصد الوجه والتميز في العادات ، وعنايه في صحتها .

(الاشكال الثالث) ما ادعى من الإجماع العقلي والنقلي على لزوم معرفة الاجراء والشرائط ، عن الشيخ نقلاً عن السيد الرضي ، و تقرير أخيه المرتضى (قدس سره) الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها .

(وفيه) أن لإجماع العقلي عبرة في الشرعيات ، بعد علم ، أو احتمال كون مدرك جمعهم أمراً عقلياً لا أمراً شرعياً ، وإجماع النقلي مصافاً الى انه ليس بحجة ، يرد عليه وجود مخالفين من قطا حبل العلماء من مثل صاحب المدرك . والسيد بحر العلوم وكاشف الغطاء وغيرهم (قدست اسرارهم) .

(لاشكال الرابع) الشك في تحقق الطاعة ولا متثال مع امكان الطاعة التفصيلية والاجتهاد او بالتقليد ، والمرجع مع هذا الشك الى الاشتغال وإن ذهبنا الى البرائة في الشك في الاجزاء والشرائط ، وذلك لأن هذا الشرط من شرط تحقق الامتثال ، و قد كان الشك في تحقق صل الطاعة والامتثال كان الاشتغال هو المحكم ، اذ صدق الامتثال متأخر رتبة عن الأمر ، والأمر متأخر عن المأمور به ، وحيث لا يمكن أحداً ما يأتي من ناحية الأمر شرطاً في متعلقه ، فلا تأتي ادلة البرائة هنا ، لأن مصرح ادلة البرائة هو ان ما

يمكن جعله شرطاً لو لم يذكر كان ذلك دليل عدم الشرطية ، فهذا - على فرض شرطيته - لا يمكن ذكر شرطته في الأمور به ، فعدم ذكره لا يدل على عدم شرطيته ، لأن ما ليس قادراً لنوصع ليس قادراً للرفع .

(وفيه) (أولاً) ان لا شك في صدق الطاعة مع حكم المرف والعقل بأن من أتى بما امره به مولاه كما امر فهو مطيع ، فمثلاً لو كان المولى أمر بأذين الصلاة ولم يجعل السورة جزءاً منها ، او حمل السورة جزءاً منها ، فأتى العبد بالصلاة مع السورة - مع فرض شكته في أن السورة جزء ام لا - لا يصدق عليه عرفاً أنه مطيع ؟ .

نعم أنه مطيع ومنقاد .

(وثانياً) حديث ما ليس قادراً لنوصع فليس قابلاً للرفع كانه احبني عما نحن فيه ، فإن شرطية الالتفات وقصد اللوحه قابل لنوصع ، وقابل للرفع ، كيف لا ومن الممكن أن يأمر الشارع بالصلاة ثم يأمر بدوم قصد اللوحه فيها ، كما أمر اوامر اخرى متتبعه احز ، وشرائط اخرى ، وبيان قواضع وموانع والحاصل يمكن ذلك عنهم الحبل (نعم) بدعوى الامر بالصلاة لا يمكن جعل قصد اللوحه ، ولكن الكلام في قبلته اصل الحبل والرفع ، لا الحبل والرفع بنفس الامر .

(وثالثاً) مثل هكذا شرط سي هو قابس لنوصع والرفع - وان كان من شرط الامتثال - يجري فيه اثره ، كما كان محل ابتلاء العامة ، مع عملة العامة عنه ، وعدم ذكره في الشرع (كما هو كذلك فيما نحن فيه) .

(لمورد الثاني) من صريح المص ولابرام في كونه العمل بالاحتياط وعدمه هو الاحتياط فيما يمكن الامتثال التفصيلي مع لزوم التكرار كمورد دورن الامر بين المتدينين ، كالصلاة في ثوبين علم احداً بنجاسة احدهما ، ولا طريق له لتخصص العلم التفصيلي بالنجس ، وقد نقل عن ابن ادريس (قدم) المنع من الاحتياط وفعل الصلاة عارياً .

ولدي يستشكل به في ذلك مران

الاول انه مذاب لقصد الوجه الواحد في العبادات

(وفيه) ان قصد الوجه مصافاً الى انه كلام شعري - كما عسى المحقق (قده) - والى ما اسلفنا من عدم الدليل على لزومه اطلاقاً ، فإن القائلين به ان يقولون به فيما اذا امكن معرفة الوجه بالامتنال التفصيلي ، لا فيما لا يمكن ذلك كمشكلة الثوبين المشتملين ، فإن قيل أحد دعوى معرفة الوجه حق فيما نحن فيه كان معنى ذلك بطلان الاحتياط في العبادات مطلقاً ، ولا يلتزم به .

ولمن منع ان ادريس عن الاحتياط بالصلاة في الثوبين المشتملين انما هو لاحل معوضه الصلوة في النعس معوضه قطعي على حسن الاحتياط ، لا لأجل لزوم قصد الوجه حق فيما يمكن الامتنال التفصيلي .

(الاشكال الثاني) ان الاحتياط باثنين شينين تشريع ، لأن الشارع أمر بصلوة واحدة ، لا بصورتين ، فبيان صورتين تشريع محرم .

(وفيه) أن الاحتياط صد التشريع ، والتشريع عرفاً ولغة وشرعاً هو دحل في الدين ما ليس من الدين ، او شك به من الدين ، والاثنيان به تديناً ومعموان انه دين لله ، والاحتياط خلاف هذا تماماً فانه اتيان شيء برحمة كونه ديناً ، ومطلوباً واقعاً ، لتحصيل الوقوع المعلوم من الشريعة بحبيبته على كل حال .

ولو أتى المكلف بصلوة الظهر مرتين معموان أن الشارع أمر بصورتين للظهر كان هذا تشريعاً محرم ، أما لو أتى بصورتين معموان أن الشارع أمر بصلوة واحدة واني لا اعلم هل أمر بصلوة واحدة في هذا الثوب ، ام بصلوة واحدة في ذلك الثوب فإن هذا ليس من التشريع . (مصداقاً) الى أن هذا الاشكال لو تم كان اللزم القول به فيما امكن للشخص الامتنال التفصيلي أما مع عدم امكان الامتنال التفصيلي فلامسرح للاشكال أصلاً .

ما اورد على العمل بالاحتياط واحوتها ————— ٥٣

واني اعتقد ان هذه الشبهة بمثابة من الضمف لا تستدعي الذكر اصلاً ،
ولكن تماثل الفقهاء لها اوجب ذكرها ،ها ايضاً والجواب عنها

(لمورد الثالث) من موارد الاشكال في الاحتياط هو الاحتياط في
المعادات فيما يمكن الامتنال التفصيلي مع لزوم التكرار ، كاشتبه القيلة ،
و شتبه القصر والانعام ، اذا تمكن لمكلف من تحصيل الحقة على أحد الطرفين
بالاجتهاد او بالتقليد .

وورد على هذا مضافاً الى الإيرادات السابقة برأت .

(لايراد الاول) ان التكرار في المعادات مع التمكن من الامتنال
التفصيلي أحسن منه سيرة بشرعة ، غير معهود عندهم ، بل مثل ذلك ربما
يعد مفوضاً عند الشارع .

(الثاني) ان مثل هذا لمكلف يعد لاعياً بأمر المولى ، وقد قرر ذلك .
فإن من تردد عنه القيلة الى ربح جهات ، وشوب الطاهر بين خمسة ثياب
وما يجوز له حرد عنه من حله شدة فلو صلى مائة صلوة مع التمكن
من صلوة واحدة كان هذا سبباً عادياً لاعياً بأمر المولى ومثل هذه لا تسمى
طاعة وامتنالاً وانفرد بين الصلوات الكثيرة والصلوات لا يرجع الى محصل
فلا تخور الصلوات مع التمكن من الامتنال التفصيلي وحكم الامتنال فيما يجوز
وفيا لا يجوز واحد .

(الثالث) روم كون لدعي والمحرك الى الاطاعة هو نفس امر المولى ، وفيما
نحسن فيه يكون المحرك وانداعي احتمال الامر لا نصه ، ولدي يأتي بصلوة
واحدة طهراً لما يأتي بها لأنها التي امر بها الشرع ، ام تدي يأتي بصلوة الظهر
مرتين ففي كل صلوة واحدة منها يأتي بها لاحتمال أن تكون هي المأمور بها
لا لأنها مأمور بها .

لكن هذه الإيرادات غير قامة .

(أما الاول) فيرد عليه :

اولاً : أن الاحتياط مطلق فيما نحن فيه ليس اجنبياً عن سيرة المتشرعة ، لما يرى المتدينين المتقدمين قد يختصون بالكرار في العبادات مع وجود الحاجة عندهم على أحد الطرفين ، من يميز عن بعض الفقهاء الكبار أمثال العلامة الحلي ، والشيخ الانصاري ونحوهما مثل ذلك ، بل الفقهاء والمقدمون من المتدينين يعتبرون مثل ذلك بدلاً في الانقياد والقرب إلى توفيق كيف نقولون به احسب عن سيرة المتشرعة .

نعم ، ما دى من ذلك الى الوسوسة فهو لاحسب عن سيرة المتشرعة وهو المدعو للشارع ؛ والوسوسة حادثة عن محل الكلام .

وثانياً : إن كان المراد منه احسب عن سيرة المتشرعة ، وجسود السيرة القطعية المعتبرة المستمرة المتصلة بزمان المصوم ~~بالتجديد~~ على ترك الاحتياط في امثال ما نحن فيه (قدونه) خرط القتاد .

وإن كان المراد سيرة جماعة من المتشرعة ، فليست هذه السيرة حجة شرعية على بطلان مثل هذا الاحتياط .

(وأما الثاني) فإن مشقة اللعب بأمر المولى قد اُطيل فيها الكلام بين الاعلام وقد نرى عليها صاحب الفصول (قده) ، وتسهل المحقق لانصاري (قده) في الرسائل

لكن يرد عليها :

اولاً : لا نسلم كون الاحتياط مطلقاً لعباً وعشاً ، كيف والمقل والمقلاء يستعصمون للاحتياط كثيراً ولا يرى العرف يعتبرون مطلق الاحتياط عشاً ولعباً .

(نعم) المثال الذي ذكر بتكرير الصلاة مائة مرة ربما يكون من اللعب

والعش ، ولكن هذا المثال حزني ، والحزني لا يكون كاساً ولا مكنتاً
علا بدن عشية مورد خاص على عشية مطلق الاحتياط الذي هو محل الكلام
لا ترى أن لدي اشتبه عليه القلة ان جهنم فصلى الصبح مرتين ، او اشتبه
عليه اماء اصداف الملق فتوضاً مرتين ، او شتهت من امرأة ايام حبصها
قصامت رمضان وصامت قصته ، لا يسمون لدى العرف والمقلاء عاشين ،
لاعبين ، بل يسمون مقادير مقدسين في الطاعة كثر من غيرهم .

وثانياً - على فرض كون الاحتياط ثابتاً للعمليات عنباً ونحواً ، فانه
لا سلم أن يكون عنباً نأمر المولى ، ولما به ، وانما هو - على ما ذكره
لاخورد ، وتعه جمع من تلاميذه ، وارتضاء جمع آخر من المعاصرين - لعب
بكيفية اطاعة أمر المولى ، وعنت بها . د الطاعة تتحقق بواحد من الافراد
الذي كان مأموراً به وفقاً ، والعش واللعب بكوناً في بقية الافراد التي
ليست من الطاعة في شيء وانما هي عمليات الطاعة ، ولا يضر ذلك بصدق
الطاعة ، والمطعم ، فهو مطيع عايت ، وهي طاعة وعنت ، ولا يطفى
أحد العواوين على الآخر ليربل مفهومه ويصمحل ، لا ترى أن اولى اذ أمر
عنده ثابتان كتاب شرح اللمعة من مكنته ، وكان بأمكنه العبد أن يسئل
عن اولى ما هي صفات شرح اللمعة ، حق يأتي به فقط دون اشتباه ، ومع
ذلك فإن العبد يسئل المولى ، وتخير في مراد المولى ، فجاء ببناء كتاب في
ضمنها شرح اللغة ووضعها بين يدي المولى .

هذا العبد لا شك ان المولى يتسبه الى الحق ، واللعب ، ولكن لا يرى
العرف ان ذلك يضر بصدق الطاعة ، فهو اطاع المولى وتى بمقصوده ، وليس
للمولى أن يقول (لماذا ما اطعني) ؟ ولو قال لكان للعبد ان يجيب (اطعنتك
فانيت لك بما تريد) .

واورد بعض المعاصرين على هذا الجواب ما حاصله . أن هذه الاجراء

بواسطة عنوان الاحتياط صار كل عملاً واحداً ، ولم يبق هناك أجزاء مستقلة نسب بعضها الى الطاعة وبعضها الى العيشة والاعية .

(وفيه) أن طرأ عنوان الاحتياط على مجموع عدة اعمال لا يجعلها في الخارج واحداً ، احرأ غير مستقلة ، بل مع ذلك ترى ان المرف يرى الذي يصل الى اربع جهات انه أتى بأربعة اعمال ، لا انه أتى بعمل واحد ، واحتمل ذلك بأشقة عرفية اخرى ليظهر الامر ولو امر المولى عبده بأن يرور البقيع ، او يزور كربلاء وشك العمد فيها ، فأثنى العمد المديونة ورر البقيع ، ثم أتى كربلاء ورر الحسين ^{عليه السلام} ، الا يرى المرف أن العمد أتى بعملين ، لكن بداعي واحد ، وهو الاحتياط في تحصيل مقصود المولى على كل حال .

وثالثاً لو فرضنا أن لاحتياط باقياں المحتملات عث ولعب بأمر المولى و ستمع فاعله العقاب لذلك ، ولكن — بعد فرض ان احتمالات ليست عملاً واحداً ، وانما هي اعمار متعددة ، يقطع بحصول المقصود في صحتها — أي مانع من أن يكون الرجل مطمئناً باعتبار اتيانه مقصود المولى ، وعاصياً باعتبار عبثه ولعبه بأمر المولى .

واوضح ذلك مثال لو قال المولى لعبه اشرب هذا الشراب وذهب عن شرب الخمر ، وقد اشته على العمد انه ان أحدهما حرم ، ولاخر شرب ، وكان مكان العمد أن يستل المولى أيها شراب ؟ ولكنه عا ، سئل وشرب كليهما واحداً بعد لآخر ، لا يرى المرف انه مطيع وعاص ؟ مطيع بشرب الشراب للأمور به عاص بشرب الخمر !

هذا اذا لم نقل باحتجاج الامر والمهي ، وانما اذا قلنا به فيصح صدق الطاعة حتى لو اعتبرنا العمل واحد من جهة الاحتياط ، ولقد أحاد المحقق لأصفهائي (الكياي) حيث ذكر بتحقيق طويل عريض أن اللعب والمث إن كان قائماً في طريق تحصيل اليقين بالطاعة ، لا في نفس أمر المولى ولا في كيفية الطاعة ، ما محصه أن لتحصيل اليقين بالامتثال طريقتين (احدهما)

ما اورد على كفاية الاحتياط واجوبتها ————— ٥٧

الامتثال التفصيلي (الثاني) الاحتياط العمي والعلمي فأختار الثاني دون الاول لعب وعث في الطريق ، لا في نفسه ، ولا في كهيته .

(وأما الايراد الثالث) وهو لزوم كون الامعات في العبادات عن نفس امر اولى ، وفي الاحتياط يكون الامعات عن احتمال الامر ، وهو لا يكفي

(معيه) اولاً لا سلم لزوم كون الامعات عن ذات الامر ، بل يكفي لامعات عن احتمال الامر ، لأن ذلك مما لم يدل عليه (لا الشرع) لعدم وجود عين منه ولا اثر في الشريعة ، لا في آية ، ولا في رواية ، ولا في إجماع ، كما يدعه أحد بخاصة . (ولا العقل) لأن كنفه العقل في مقام الامتثال والطاعة - في العبادات - بأثبات الاحراء والشرائط بنية القرية الى الله تعالى .

وشرطية الامعات عن نفس الامر - دون احتمالها - إن كان فهو دقي فلسفي ولم ينال الشرع يوماً ما (في خطائاته) على الدقيات الفلسفية ، وانما بني الشرع في كل شيء من فروع الدين على المرفيات والظواهر ونحوهم .

واحاصل أن المطلوب من المكلف - في العبادات - اتباب العمل المقرب الى الله ، بنية التقرب اليه سبحانه ، والذي يحتاط بالجملة والظهر ، لا بد أن احذى الصلوة مقرنة الى الله ، والمفروض أن لمكلف بوى التقرب يمكن واحدة فهو اذن اتى بالعمل المقرب مصعوباً بنية القرية .

دل صدق الطاعة والامتثال على الاحتاط اكثر من صدقها على العامل بالعلم التفصيلي ، فالذي يستع بمجرد احتمال الامر اكثر اقباضاً من الذي لا يستع إلا مع العلم بالامر .

وثانياً : لامعات الاحتياطي وإن كان عن احتمال الامر ، لكنه بالاولى يكون معاناً عن نفس الامر ، لأن نفس الامر الصادر عن الشارع هو الذي سبب على المكلف اتيان محتملاته ليم نفس العمل الواقعي في ضمن المحتملات ،

والمحرك للعبد ، والساعت له على الاطاعة هو . في الحقيقة — أمر المولى ، وان كان في كل واحد واحد من المحتملات ليس الامر الواقعي معيناً ومعلوماً .

واستنظر ذلك بالامر الخارجى ، فالذي يسلك طريقين لهما لاجبالي بوجود دل له في أحدهما ، انما محركه — حقيقة وواقعاً — للسير في كلا الطريقين هو وجود الدال ، وسلوك الطريق المحتمل انما هو لاحتياج احتمالات وتحصيل الدال بالنتيجة .

وهذا الجواب احاط به المحقق افاضاء الدين العراقي في تقريراته

واورد عليه بعض المماصرين عما محصله لا يرجع الى محصل ، لانه قبل ، هاهنا لا يعقل ان يدعو شيء الى امر ما لم يكن ذلك الشيء موجوداً ، فهاهنا الداعوية هي الاقتضاء والتمت من المقتضى ومع عدم المقتضى لا اقتضاء يعقل ولا بحث يتصور ففي صورة العلم بالامر يكون الامر موجوداً ومتحققاً في النفس فيوثر الداعوية والاقتضاء والتمت ، واما في صورة الاحتمال لما لم يكن موجوداً في النفس فلا يعقل ان يؤثر الاقتضاء فيها ، وانما الموجود فيها هو احتمالها فيكون نفس الاحتمال هو الداعي (المح)

(وفيه) أننا لا نشكر ان الاحتمال هو الداعي ، وما يقول كون الاحتمال هو لداعي معناه أن نفس الامر كان داعياً قوياً وواقعاً كيداً — فعلاً — بحيث اثرت هذه الداعوية والساعية من الامر حقيقى في محتملات الامر ، فساعية الداعوية الاحتمالية لا تتم إلا مع ساعية الداعوية النفسية الواقعية ، كما مثلنا بسلوك طريقين في احدهما حال .

واحبيب عن هذا الأيراد الثالث اجوبة اخرى لا تخلو من خدشة .

قال بعضهم : إن حسن الاحتياط لما كان محرراً عقلاً ، فيكون محرراً شرعاً ايضاً لقاعدة (كلما حكم به العقل حكم به الشرع) ، فاذا تم حسن

الاحتياط شرعاً ، تم مطلوبيته ، وإذا كان مطلوباً كاد عن أمر لا محالة .
(وفيه) أن حسن الاحتياط لأجل أنه طاعة ، ولا يمكن أن يستكشف
لأمر الشرعي من الصلابة إلا على وجه دوري ، بيده (أن الأمر بالاحتياط
هنا موقوف على حسنة فيه ، وحسنه فيه موقوف على تحقق عنوان الاحتياط
فيه ، وتحقيقه فيه موقوف على الأمر به ، فتوقف الأمر به على الأمر به وهذا
دور باطل .

وقال بعضهم : يصح الاحتياط للأمر به شرعاً في الحديث الشريف
(اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) .

(وفيه) أولاً أن كلمة (بما شئت) تفيد الرخصة في الاحتياط ، لا
الأمر به ، وإن كان رعا يحاط عن ذلك : بأنه اد رخص الشارع في عبادة
كفى به أمراً ، لانا في العبادة لا نريد الأمر الشرعي إلا لمعرفة أنه مطلوب ،
ومعرفة أنه مطلوب بكفى في كسفه رخصة من الشارع .

وثانياً : (احفظ) امر ارشادي بظير الأمر بالطاعة ، ويجب هذا مما
اجيب به عن الاول .

وثالثاً . أنه لا يمكن تصحيح الاحتياط بهذا الأمر إلا على وجهه دائر كما
مر آنفاً .

الى ما هنالك من اجوبة ، وايرادات ، اخرى نترك الكلام دونها خوف
التطويل .

لاحتياط في الامشائيات غير العبادات

وهو يصح لاحتياط في الاشائيات التوصلية (غير العبادات) كالبيع ،
والشكاح ، والطلاق ، ونحوها مع التمكن من الامتنال التفصيلي ؟ .

الظاهر نعم ، فهي اسهل من العبادات ، لافتقار العبادات الى القرينة الواقعية

ولي قصد القدرة ومع ذلك اجبرنا الاحتياط فيها ، والانشائيات لا تحتاج لا الى قصد القربة ، ولا الى القربة الواقعية .

ولكن الذي قيل او يقال للخذشة في الاحتياط في الانشائيات أمران :
(احدهما) ان مع الشك في ترتيب اثر على لفظ ، او على كيفية ، لا يتحقق قصد الانشاء في العقود والایقاعات ، هذا القصد لدى هو قوام تحقق الانشائيات وحصولها في الخارج لانه كيف يقصد بشيء ما لم يعلم وقوعه به ، وهذه الشبهة ذكرها الشيخ (قدس) في الرسائل .

فمثلا اللارم (نكحت) او (روجت) في ايجاد علاقة الزواج الدائم فمع الشك ، لو قال (نكحت) وهو لا يعلم حصول الزواج الدائم به ، كيف يقصد انشاء لزوج الدائم من هذه اللفظة ، وقصد الانشاء مقوم لحصول الزوج خارجاً .

(وفيه) أن قصد الانشاء حميف المؤنة ، يمكن اتيانه ، يدني لحاط . وما دام المتكلم ليس لاعياً ، او ساهياً ، او ثاماً ، او بحودك ، وكان قصداً بصمون كلامه فهو قصد الانشاء .

وأما حصول انشاء به ، بهذا اللفظ ، او بهذا القصد فهو من خارج عن نفس الانشاء ، ولا دخل له باللفظ والقصد ، لانه مترتب عليه ، لا من مقوماته او اركانه بل يتمتعى القصد حتى مع العلم لعدم ترتيب الاثر كما في بيع المتاع المفصوب مع العلم بفسيته

(ثانيها) أن العلم الاحصائي في طول العلم التفصيلي . لا في عرضه ، بمعنى أن العقل يحكم بلزوم تحصيل العلم التفصيلي مادام ممكناً ، فإذا لم يمكن تنقلت السوية الى العلم الاحصائي ، وهذا الكلام وإن كان في المسادات ، الا أن مساطه العقلي (وهو تقدم العلم التفصيلي مرتبة على العلم الاجبالي) آت هما .

(وفيه) أولاً : لا سلم كون العلم الاحصائي في طول العلم التفصيلي وإن

مال إليه لمحقق المائني (قده) ، بل هما في عرهن واحد ، لأن لمسئلة عقلية و عرقية ، والعقل والمعرف متطابقان على صحة العمل المأتي به بنهم شرطه و حرئه ، دون العلم التفصيلي بمواقفه هذا المولى ام ذلك ؟ او حامية هذا العمل للشرائط والاحزاء ، و ذلك العمل . وقد حقق ذلك في لاصول مفصلاً .

وهل يصح الاحتياط ايضاً في التوصيات الصرفة (غير لاشائية) كفصل الثوب بيانين احدهما مصوف ، الطاهر عدم الاشكال في حوار الاحتياط فيها ، لأن مقصود الشارع من الامر بفصل الثوب عن الدول - مثلاً - هو حصول انفصل بالماء لمطلق ليس إلا ، دون اى قيد و شرط ، بلا حاجة الى قرينة ، او اشاء ، وقد حصل هذا المقصود بالعمل مرتين في مانين أحدهما مطلق ، سواء كان العلم التفصيلي ممكنًا ام لا .

وهناك شبهات اخرى ذكرت في صفحة ، او كفاية ، و مقربة الاحتياط هي في السطال كالسابقة أوأوهى ، نذكرها واجوبتها للاحاطة بها .

(الاولى) ما في روية ابي حنيفة المشهورة من قوله **يُتَوَقَّعُ** (انظروا الى رجل يعم شيئاً من قضائنا) وفي مقولة عمر بن حنطة (انظروا الى رجل قد روى حديثاً ونظر في حلالنا وحرامنا) وغيرهما مما ورد موردهما فانه يفهم منه لزوم العمل بهمس لاجبار ، او تن روى لاجبار ، وعم شيئاً منه ، وهو (الاجتهاد) و (التقليد) ، ويستعاد من ذلك التزاماً بعدم طريقية غيرهما .

وهيه ، ولا بما لم يذكر الاحتياط قسماً للاجتهاد والتقليد لانه طريق شاد وصعب لا يسلكه عامة الناس ، وكانت لاقتصار على طريقية الاجتهاد والتقليد فقط لانها الطريقتان المعروفتان في تحصيل الحجة على أي شيء لدى كل الاعم والاديان .

الآثرى به لو سئل منك كيف يحتفظ بصحة الجسم ، تقول في الجواب :
 إما بتعلم الطب ، أو بمراعاة طبيب ، ولا تقول ، أو بلاحتراف في أقوال الأطباء
 بل ربما لا يتبادر إلى ذهنك هذا الشق الثالث ، وليس هذا لعدم حاجته ، وإنما
 هو لعدم مألوفيته وعدم معروفته من أهل صعوته ، وعدم سلوك كل
 أحد آياه .

وثانياً . هذه الأخبار (الارحاعية) المقصود منها عدم أحد الأحكام
 الشرعية من غير رواية الشيعة ، وليست للنهي عن امثال الأحكام الشرعية
 بطريقة اليقين .

(الثانية) الأخبار لدالة على (صم الرؤية وافطر للرؤية) تدل على عدم
 كفاية الاحتياط في الصوم ، بأن يؤتى به باحتمال وجوبه في آخر شعبان ، أو
 آخر رمضان ، ولزوم الامثال التفصيلي في الصوم ، وبإجماع المركب يتم
 المطلوب في غير الصوم ايضاً ، لعدم فائده في الفرق بين الصوم وغيره في حوار
 الاحتياط وعدمه .

(وفيه) أولاً : المقصود بهذه الروايات عدم حور الصوم في يوم الشك
 بنية انه من رمضان والظاهر أن هذه الأخبار وردت للتأكيد بأن يصومون
 أول رمضان قبل أن يتثبت رؤية الهلال ، أو تقوم بها البنية ، بقريظة (و
 افطر للرؤية) فإنه لا امشكال في حوار الصوم بنية رمضان في اليوم الذي يشك
 فيه هل شوان ، اعتماداً على الاستصحاب ، مع انه يكون الصوم فيه احتياطياً
 حرصاً غلباً ، إذ قد يشهد بعض برؤية هلال شوان فمن لا يكتفي بهم في
 (البنية) فيحتلج الاسان شك وحداني في انه آخر رمضان أو أول شوال .

ولذا افق جمع قديماً وحديثاً بحوار صوم يوم الشك (في أول رمضان)
 جنبه احتمالية بأن ينوي هكذا (اصوم إن كان شعباناً فندباً وإن كان رمضان
 هو حوراً) أو أشكلوا في المطلاق ومنهم السيد جمال الدين الكلبايكاني والسيد
 الشاهرودي والسيد الحكيم والأخ لا كبر وغيرهم .

شمت على كفاية الاحتياط وردها ————— ٦٣

(وثامناً) لاجتماع المركب غير تام ، اذ وحود قائلين كثيرين يجوز الاحتياط في غير الصوم ، وعدم حواز الاحتياط - هاللية - لاحتمالية - في الصوم يكفي ردّاً للاجتماع المركب .

(وثالثاً) و ثبت بطلان الصوم هاللية الاحتمالية ، فاسماً يصار اليه بدليل خاص بباب الصوم ، غير موجود في غيره .

(الثالث) أن ادلة حور لاحتياط مقبذة بعدم التمكن من الطرق بالمعونة شرعاً وهي (الاجتهاد والتقليد) نظير تقييد ادلة الاصول العملية بعدم التمكن من الادلة الاجتهادية وهي لامارات والطرق ، وبفس الدليل .

فالدليل لذي استفدنا منه تقييد الرجوع الى الاصول العملية بظرف عدم التمكن من الادلة الاجتهادية (من) ورود ، لادلة الاجتهادية في مورد الاصول العملية فإذ اردنا أن نعمل بالأصول العملية لا يلقى مورد واسع للعمل بالادلة الاجتهادية ، بخلاف العكس فإذ اد عملنا بالادلة لاجتهادية بقيت موارد كثيرة لا تشملها لادلة الاجتهادية هي مسارج للاصول العملية (ومن) أن ادلة الاصول العملية مقبذة ؛ (حتى تعم) والادلة الاجتهادية بمنزلة العلم ، فهي متقدمة - بمفهوم ادلة لاصول - على الاصول العملية .

بنفس ذلك الدليل بقول بتقييد كفاية العمل بالاحتياط بظرف عدم التمكن من (الاجتهاد والتقليد) .

ببانه : أن لاجتهاد والتقليد وردا مورد الاحتياط ، فلو عملنا بالاحتياط في كل مسألة لم يمس مورد للعمل بالاجتهاد والتقليد ، بخلاف العكس فإذا لو عملنا بالاجتهاد والتقليد بقيت موارد لم يشت من ادلة لاجتهاد حكمها الجرمي تكون تلك امورد مسرحة للعمل بالاحتياط .

وكذلك فالاحتياط وضع لتحصيل الحجة على اطاعة العبد ، ومع الاجتهاد والتقليد يكونان هما الحجة لاطاعة العبد .

(وفيه) أولاً حكم العقل بحسن الاحتياط ، الذي يستلزمه الحكم الشرعي (لانه في سلسلة العلل لا المعلولات كما لا يخفى) غير مقيد بشيء ، فكل ما احرز به الواقع - مع فرض أن احرز الواقع مطلوب على كل حال - يكون حسناً ومطلقاً بلا قيد بشيء .

وثانياً : ما ذكر دليلاً للتقيد غير سليم

ما ورود الاجتهاد والتقليد مورد الاحتياط ، فهو لا يكون سبباً للتقيد لانه نظير المثبتين الدين لا يقيد احدهما الاخر وليس ذلك لأن الاحتياط غير كافي وانما هو ام لعدم تمكن كل الناس من الاحتياط ، او لعدم معرفتهم به ، او لتضررهم بالعمل به ، او لعدم ذلك من أسباب

وانما أن الاحتياط وضع لتعصيل الحاجة على اطاعة العمد ، ولا يبقى له موضوع بعد تمامية حجية الاجتهاد والتقليد فهي كلا المقدمتين اشكال (أما الاولى) فلأن الاحتياط لاحراز الواقع الذي لا يحرز بالاجتهاد والتقليد ، وليس للمعدة فقط (وأما الثانية) فتامة حجية الاجتهاد والتقليد لا تمنع عن حجة ثالثة في الدين ، وما ذلك إلا من قبيل المثبتات التي لا تصادم بينها

وهناك شبهات اخرى ذكرت ، او يمكن ان تذكر ولكن الاضرار عنها اولاً لطول الكلام ، ومعلومية احوتها من صبي لاحوة التي ذكرناها ولو هنها في انفسها .

فتبين من جميع ما ذكرناه أن الاحتياط طريق لاداء التكليف الشرعي نظير الاجتهاد والتقليد ، ولا أشكال فيه (تتمه) يصح التمييز في اداء التكاليف الشرعية بين الطرق الثلاث بأن يحتاط المكلف في بعض المسائل ، ويحتشد في مسائل اخرى ، ونقد في غيرهما . لعدم الدليل على كثر من لزوم سلوك احدي هذه الطرق على سبيل منع الحلو . ولم يقد دليل على لزوم تناع حدها على سبيل القضية الحقيقية .

وهو يصح للمجتهد أن يقلّد غيره ، لعدم بقاء الكلام عنه مفصلاً في طبيعته ما ياتي في المسألة .

[مسألة - ٢ - الأقوى جوار العمل بالاحتياط] كما سبق الكلام حوله مستوعب (مجتهداً كان) المختط (أو لا) أيء سوء كان قدراً على الاستسباط أو غير قادر أن أريد به (المجتهد) من له قدرة الاجتهاد ، ولو لم يجتهد في مسألة مثلاً ، فيجوز لمن له قدرة الاجتهاد أن لا يجتهد ويعمل بالاحتياط ، كما يجوز لمن لا قدره اجتهادية له أن يعمل بالاحتياط ، أو سوء كان يجتهد أفعلي هذه المسئلة التي يختط فيها ، أو لا يكون له اجتهاد فعلي في المسئلة التي يختط فيها ، فيشمل المجتهد غير المستسط بعد في هذه المسئلة ، وكلا لمعين محتمل وصحيح ، لما سبق من أن الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد ، لاي طوره . فيجوز لمن اجتهاد واطمئن بكفاية صلوة الجمعة أن يختط بالمجمع بين الجمعة والظهور (اذا لم يكن الجمع في نظره خلاف الاحتياط) كما يجوز من له قدرة الاستسباط ولكن لم ينظر في الأدلة لبطمئن لى طرف واحد أن يختط في العمل .

(لكن يجب أن يكون) العامل بالاحتياط (عارفاً بكيفية الاحتياط) أما (د) طريقة (الاجتهاد والتقليد) وهذا اوجوب رشادي عقلي من قبيل وجوب الطاعة ، وليس وجوباً مولوياً شرعياً ، وإب يجب ذلك إما لأنه شرط عقلي ، أو لأن الجهل بالكيفية مانع عن حصول الأمر من العقاب ، ولعل الثاني هو الأصح .

(وعليه) فلا يجب التقليد والاجتهاد اذا كان العامل بالاحتياط متيقناً بكفايته فطرياً كما هو وضع ، اد مع التيقن يكون المؤمن من استحقاق العقاب حاصلاً فلا يحتاج الى تحصيله . وهكذا الكلام في كيفية الاحتياط ، فلو ادر كها بفطرة وتيقن فلا يستل عنه أيضاً . نعم مع شك في أصل جواره ، ار في كفايته لا يكفي إلا لاجتهاد أو التقليد .

وهل يصح الاحتياط في أصل الاحتياط (لاني السكيفية) الظاهر .
 يصح ، وهو حسن عقلاً على (اسئلة) ، ومقتضاء ترك الاحتياط للاجتماع
 على كفاية العمل بالأحمد أو بالنقيض ، واختلاف الفقهاء في كفاية الاحتياط ،
 فمقتضى الاحتياط العمل بما يكفي على جميع الأقوال وهو الاحتياط أو التقليد .
 (لا يبان) كيف يصح الاحتياط الذي يكون مقتضاء ترك الاحتياط ، وهل
 هذا إلا المحال الذي يلزم من وجوده عدمه ؟ (فيه نقول) ليس كذلك ،
 فالاحتياط الأول هو في المسألة الأصولية ، والثاني في المسألة الفرعية ،
 توصيحه : اما نقول هل يكفي الاحتياط في المروع ويكون المختار آتياً
 بالمكلف به ؟ .

(لحوب) مقتضى الاحتياط في المسألة الأصولية عدم الاحتياط في
 المسائل الفرعية للقول بعدم كفاية الموافقة الاحتياطية .

وهل يصح الاحتياط في كيفية الاحتياط ، الظاهر نعم ، لعدم وجود
 ما يحتمل ما عدا سوى الاشكال الواردة على الموافقة الاحتياطية ، وهي غير
 ورودة ، اذ مع كون المسئلة محتاطاً فيها في أصلها ، والموافقة التفصيلية
 غير ممكنة ، فلا يقدح الاحتياط في هذا الاحتياط . فصح الاحتياط في
 كيفية الاحتياط حتى اذا اوجب هذا الاحتياط الشك التكرار ، مثلاً
 في اشتباه القبلة الى جهتين إن اختلف الفقهاء في كون الاحتياط الاتيان
 بصوتي الظهر والعصر معاً الى جهة ، ثم الاتيان بهما معاً الى جهة ثانية ، وفي
 كون الاحتياط بالاتيان بالظهر الى الجهتين أولاً ، ثم بالعصر الى الجهتين ، ففي
 هذه المسئلة يصح الاحتياط ، بأن لا يعين أحدهما احتياطاً أو تقليداً ، وإعـ
 يأتى بصوتي الظهر الى جهتين ، ثم بالعصر الى جهتين ، ثم يأتي بالظهر والعصر
 معاً الى جهة ، وبالظهر والعصر معاً أيضاً الى الجهة الثانية .

[مسألة - ٣ - قد يكون الاحتياط في العمل كما اذا حتمل كون العمل
 واجباً وكان قطعاً بعد حرمة] كالسورة ، وجلسة الاستراحة [وقد يكون

في ترك كما إذا حمل حرمه فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه [كالدعاء بالعارضي في الصلاة مثلاً] [وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار] كلمة (مع التكرار) مستغنى عنها ، لأنها عين (الجمع بين أمرين) كما إذا لم يعلم ن وظيفته « قصر أو إتمام » فيكفر الصلاة قصراً مرد ، وإتماماً مرة أخرى . (وأعلم) أن هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها ، انصاف (قدم) غير منحصر الاحتياط فيها بالخصوص ، بل الصور المقصورة عشرة ، فالاحتياط إما في فعل واحد ، أو فعلين لما راد ، أو ترك واحد ، أو تركين لما راد ، أو في فعل وترك معاً ، وكل واحد من هذه الخطة إما لاحتياط يكون بعمل مستغن ، أو بعمل صمي ، فالأقسام عشرة هي بالتفصيل كما يلي

١ - الاحتياط في فعل واحد مع كون العمل مستقلاً كالدعاء عند رؤية الهلال .

٢ - الاحتياط في فعل واحد مع كون العمل صميّاً كالسورة ، وكحلمة الاستراحة .

٣ - الاحتياط في اثنين فعلين أو أكثر مع كون العمليين مستقلين كالصلاة إلى أربع جهات مع شتمه القبلة . وما أورده بعض الشراح على انصاف في تنبيهه لذلك بالجمع بين القصر والإتمام (أحل إيهما ليس تكررًا بخلاف الصلاتين التامتين ، القصرين مع استثناء القبلة (في غير محله) إذ لو كان المراد بتكرار المعنى الفلسفي - فهي مورد صوتي ظهر إلى جهتين أيضاً ليس تكررًا ، ولو كان المعنى لغوي المسامح به فصلتين أحدهما قصر ولآخرى تمام يعتبر تكررًا ، ألا ترى أنه يصح عرفاً بل تجوز أن يقال (فلان كرر صوته) أو فلان حين يأتي المسطقة الغلابية مكرر صوته فيصلي قصراً وإتماماً وفيه تأمل) .

٤ - الاحتياط في اثنين فعلين أو أكثر مع كون العمليين ضميمين كالعلم بوجود الجهر ، أو الإخفات .

٥ - الاحتياط بترك فعل واحد ، مع كون العمل مستقلاً كترك شرب الخمر .

٦ - الاحتياط بترك فعل واحد مع كون العمل صحيحاً كاشتد في بطلان الصلوة - (آمين) بعد الحمد وعدم البطلان ، فانه يحتاج به كنه .

٧ - الاحتياط بترك فعلين او اكثر مع كون العملين مستقلين ، كترك الخشخاش الملاصق المختص بالرحل ، والمختصة بالشاء .

٨ - الاحتياط بترك فعلين او اكثر مع كون العملين ضميين ، كاحتياط بترك (آمين) و (التكميل) اذا عم أن أحدهما غير المعين بطل الصلاة .

٩ - الاحتياط باتيان فعل وترك آخر ، مع كون العملين مستقلين ، كموارد تردد الأمر بين الحيض والاستحاضة ، فتجمع بين ترك حدثين وأعمال المستعاضة .

١٠ - احتياط باتيان فعل وترك آخر مع كون العملين ضميين ، كتردد الأمر بين وجوب الصورة وبطلان الصورة بآمين .

وفد تتكرر الأقسام لو أضيفنا إلى هذه التقسيم كون العمل الصحي في واجب وتماطلي ، او غير ارتداعي ، وكونه موحياً للتكرار كالتردد بين الظهر والإحسان ، ام لا كالتردد بين وجوب السورة او الجلوس ، والفرقة بين الشهات البدوية والمقرورة والعلم الإجمالي ، وبين الشهات لموضوعية والحكمية اي ، ههناك من أقسام رعا تزيد على الماء (ولا يحصى) أن أحكام هذه الشقوق مختلفة ، بعضها يجري البدنة عنها ، وبعضها يجب الاحتياط فيها ، وبعضها حسن ، مما يعلم تفصيله من مراعاة لأصول وبأني كل واحد منها في غضون المباحث القادمة بتناسباتها .

[مسألة - ٤ - ، الأقوى حوار الاحتياط] حتى في العمادات [ولو كان مستلزماً للتكرار ، وأمكن الاحتاد والتفصيل] لما مر بالتفصيل في المسئلة الاولى من أن الاحتياط في عرس الاحتاد والتقليد لافي طولهما ،

وقد مر ما أورد على ذلك من يراد أن مع أحوتها ، والمراد (حور) هو الاكتفاء الأخص من الحوار على الإساءة ، إذ لو كان المراد الحوار بمعنى الإساءة لم يكن ذكره مفيداً ، إذ في غيب ما يحتمل كونه تشريعاً محرماً (كغير الصادات ، من لاشائات ، والتوصلات الصرفة ، وبحوثها ، والصادات بقاء على عدم ورود إشكال التشريع) يجوز الاحتياط بلا إشكال .

نعم هذا كلام لم يسبق ذكره في مباحث الاحتياط ، وهو أن الاحتياط المستلزم للتكرار الكثير كماء ، وألف ، خصوصاً إذا كان في الصادات - كما لو سترم تكرر صلاة واحدة مائة مرة ، أو ألف مرة - بدون أن يكون هناك داع عقلاني لهذا الاحتياط من إسهالته بالنسبة إلى الاحتياط بعدم وجود اعتدال لازم من الكتب الموجبة لصدق الأسس بمسند المعص ، أو إسهالية بالنسبة إلى التقليد لعدم وصلته إلى المقتضى - رافض - لكونه في سجن أو نحو ذلك مثل هذا الاحتياط رعباً يتأمل في حوازه التكليفي ، لطروء غداً من محرمة على مثل ذلك علماً ، ككونه طروقاً إلى موسوعة ، أو هي الموسوعة نفسها ، و كونه موجباً بذهاب أو ضعف اعتقاد بعض شعاب الاعتقاد ، فيكون نوعاً من تسبب لاقتناع في اندس المهي عنه صريحاً في عدم روايت ، وبحسب ذلك بالاصافة أن مكان صدق الاستهراء بالأحكام الشرعية في بعض الموارد عليه .

ولا ينبغي ذلك الحور بوضعي - بمعنى صحة العمل - لأن ضم الفساد إلى الصحيح لا يفسد الصحيح مع كونهما غير مرتبطين بواحد خارجي ، ي كونهما ليسا جزئين لواحد أو قسطين - فتدبر -

[ملاحظة (٥) في مسألة حوار الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقدراً] وذلك ليس [لأن لمسألة خلافة] أو مسألة تقليد الأعم ، ومسألة أصل وجوب التقليد خلافتان ، ومع ذلك لا يقال أنه يجب فيهما إما

الاجتهاد أو التقليد لأن المسائل خلافية ، فلو كانت المسئلة اجماعية لم يكن يجوز لاعتماد عليه (للجاهل) ادعاء كونه مسألة اجماعية لا يور حواز الاعتماد عليه فيها في حصول لاس من استعده في العقوبة لمن يحفل الحكم .

وللارم أن يعتمد الشخص في حور الاعتناء على أحد شيئين (احدهما) حكم العقل بالصدق لصحة الضاعة ولاعتبال مع الاحتياط ، وعدم لزوم الحزم بالمية في صدق العادة ، وعلى هـ يكون الجاهل بحكم المجتهد في تبحر اجتهاده عليه . (ثانيهما) أن يشتبه صحة قول مجتهد ، فيعني له ذلك المجتهد بذلك .

ولعل مضر المصنف - فده - في هذه المسئلة ليس الى طريقة الاجتهاد والتقليد لهذه المسئلة ، وعلى الى انه ليس مسألة حور لاحتياط من المدينيات التي لا تحتاج الى الاجتهاد والتقليد كما هي الحال عليه في المسئلة الآتية (السادسة) بل هي من المسائل البظرة التي يحتاج فيها الى اعتماد الجمعية من اجتهاد ، او نحوه ، او الرجوع الى قول العالم بعد ثبوت صحة قول العالم للجاهل ، وصحة رجوع الجاهل الى العالم فطرة او عقلاً .

[مسألة (٦) - : في الضروريات لا حاجة الى التقليد كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما] لأن التقليد ليس كثر من امرة جعلها الشارع حجة ، وجعل الحجة لا تكون إلا في طرف الشك ، او مع أخذ الشك موضوعاً - على تفصيل بين الاصول والامارات على القول (المشهور) - ومعلوم أن مع كون حكم ضرورياً لا يكون مورداً لجعل التقليد ، فيكون خروج الضروريات خارجة عن أدلة التقليد بالتخصص لا بالتخصيص ، ولذا لم يقل المصنف (لا يجب التقليد) وإنما قال (لا حاجة الى التقليد) [وكذا] لا حاجة الى التقليد [في التقييدات] أي الاحكام التي حصص للمكلف اليقين - بمعنى انكشاف الواقع - فيها فإنها أيضاً لا تشملها أدلة التقليد ، وتكون خارجة بالتخصص لا بالتخصيص ، نفس الدليل . والفرق بين (الضروريات)

و (البقيبيات) - كما قيل أن الضروريات هي التي لم يختلف فيها اثنان ، وإن كان مما لم يختلف فيها اثنان من المسلمين سميت (ضروريات الدين) أو (ضروريات الإسلام) كوجوب الصلوة والصوم ، وإن صلوة الظهر في طهر أربع ركعات ، وصلوة الصبح ركعتان وبحو ذلك وإن كان مما لم يختلف فيها اثنان من الشيعة سميت (ضروريات المذهب) ، و (ضروريات الشيعة) مثل لرحمة ، والعدل ، والامامة ، وحياة الامام استظهر عليه الصلوة والسلام . و (اليقينيات) هي الأحكام التي يحصر للامان نعيمها سواء كانت مما لم يختلف فيها اثنان من المسلمين ، أم من الشيعة ، أم كان مثار خلاف . كصلوة الجمعة عند بعض وصلوة الظهر يوم الجمعة عند آخري ، ولذا فيس بين (الضروريات) و (اليقينيات) عموم مطلق ، و (اليقينيات) أعم مطلقاً ، و (الضروريات) أحص مطلقاً ، فكل ضروري يقين ، ولا كل يقين ضروري (وإن) كالب قد يخلط ذلك - بالذهب إلى أن يدعيها عموماً من وجه - بأن الضروري قد لا يكون يقينياً كمعص الضرورات التي لا يعلم بها بعض العوام علماً يقينياً ، مثل وجوب العدة ، وأن عدة بوفدة أربعة أشهر وعشرأ في ضروريات الإسلام ورحمة الأئمة الاثني عشر كلهم في ضروريات المذهب . ولعله ليس هذا القول بالبعد ، وإن كان لأول بالذهن آس ، بعد عدم وجود دليل محكم على الفرق ، والأمر سهل بعد كونهما صطلاحين طارئين والمعامل على مقدار دلالة الأدلة . نعم في البقيبيات لا يكفي مجرد كونه يقينياً صحة على من ليست عنده يقينية ، كمن لا يعلم يقيناً وعلماً قطعياً بوجوب العدة ، أو برحمة كل الأئمة الاثني عشر ولذا قيده لصنع بقوله (إذا حصل له اليقين) القطعي وإلا فاللازم عليه الاحتياط والتقليد .

[وفي غيرهما] أي غير الضروريات واليقينيات من الأحكام الشرعية ، أي في المظنونات والمشكوكات ، ولموهومات [يجب التقليد إن لم يكن] المكلف (مجتهداً) فإن كان مجتهداً عمل باجتهاده هذا (إذا لم يكن

الاحتياط ، وإن أمكن) الاحتياط (يحقر) المكلف (بينه وبين التقليد) أي بين الاحتياط وبين التقليد ، وذلك - مع عدم العلم - يجب عقلاً على المكلف تحصل المؤمن عن العقاب ، وليس ذلك إلا في التقليد ، أو في الاجتهاد ، وفي الاحتياط على ما مررت تفاصيل أدلتها .

(مسألة - ٧ - عمل العمي) الذي ليس قادراً على الاجتهاد (بلا تقليد ولا احتياط باطل) - اشكل بعض من المحشين على العروة هنا على كلمة (باطل) بأن العمل إما مطابق الواقع كان صحيحاً ، وتفصيل الكلام في ذلك . هو ان العمل في الشرعيات يجب أن يستند الى صحة تكون مؤمنة للعمل عن العقاب ، والذي يؤمن ذلك إما الاحتياط ، أو لاجتهاد ، أو التقليد ، وحديث مطروقة الواقع وعدمها بسبب العقاب بواقعي وعدمه ، لا الأس من العقوبة ، إذ الذي عمل من غير الطرق الشرعية الثلاثة ، وكان في توقع عدمه موافقاً ، فما لذي يؤمن له عن العقاب ؟ لئلا كان مراد المصنف من (باطل) أنه لا يكفي هذا العمل في مقام صدق الامتنال والاس من العقوبة ، وأن العقل يلزم بإعادته فهو صحيح ، لكن حده (باطل) لا يساعد على ذلك ، إذ انشادر من كلمة (باطل) في الرسالة العملية هو السطون على سق سائر كلمات (باطل) في موارد المختلفة في الطهارة والصلوة ، والحج ، والصوم وغيرها مثل (التوضي بالمصاف باطل) و («صلوة بلا طهارة باطل » و (الصوم بلا شبه باطل) و (الحج بلا ركن باطل) وبحو ذلك (اللهم) إلا ان يقدر موضوع هذه الطرق الثلاثة ، لا نظر فيها الصرفة ، ولا أقول من القول بأصلحة السلوكية فيها ، أما ذلك يصح إطلاق (باطل) لكن الظاهر أنها طرق صرفة لظاهر الطريقة ، والموضوعية ، وأصلحة السلوكية خلاف الظاهر لا يعاد إليهما إلا بدليل آخر غير دليل حسن الطرق .

يؤيد : عمل العامي بلا احتياط ولا تقليد لا يكتفي به ، بل يجب على العامي إعادته و تصحيحه ، فلو كشف مطابقة العمل للواقع او لحنة صاهرية من الاحتياط ، و الإحتياط ، او التقليد ، من يجتهد كان حين العمل يجب عليه تقليده ، او حين الانكشاف ، او كليهما فهل يكتفي به ، في الكلام اطرف يذكرها عند شرح لمسئلة السادسة عشرة امشاء الله تعالى .

(مسئلة - ٨ - التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين ، وإن لم يعمل به ، بل ولو لم يأخذ قنوه ، فإذا أخذ رسالته والتم بالعمل بما فيها كفى في تحقيق التقليد) .

في المسئلة أطراف من الكلام ، أحدها في حقيقة التقليد ومصاده ، وآخر في ثمة النزاع وثالث في أنه هل يجب تعين التقليد - بالفتح - ام لا ؟ .

الطرف الأول : اختلاف عبارات الفقهاء في هذه المسئلة ، وأرجح المستند ذلك الى الخلاف في محص انتعير ، ونقل عن القودين ن مراد الجميع العمل ، لكن الذي ينبغي أن نقدر : أن المسئلة بح خلاف والثمرات المتربة على كل قول أيضاً تختلف باختلاف الأقوال ، وحلاصة الأقوال التي رد، ترجع عدها الى بعضها أيضاً - كما قيل - ثلاثة :

القول الأول . أنه التقليد هو الالتزام ، وهو الذي ذهب إليه المدقن ، وبعض المعاصرين بدر لم يذكروا حاشية على هذه المسئلة .

القول الثاني : ان أحد قول المعير ورأيه للعمل به في المرعيت ، وهو صاحب الفصول وتبعه صاحب الكفاية .

القول الثالث : به العمل بمه ستناداً الى رأي المعير ، وهو القول (لمشهور) بين المعاصرين ، ومن قاربوا عصورهم ولحقول عن بعض الأساطين أيضاً (ولعن) مرجع القولين الأولين الى واحد تحقيقاً او تقريباً (وليس) المهم بيان من قال بهذه الأقوال ، إنما المهم بيان أدلتها واختار منها .

فنقول : المختار هو القول الثالث وفقاً لمعظم المعاصرين المحشين على العروة وعيهم وإليه ذهب أخى الأكبر وما يستدل به لذلك أمور .

الأول : أن التقليد — بهذه اللفظة — حيث لم يرد إلا قليلاً في بعض الروايات مثل (قلند من عواما) و (قللعوام ان يقدوه) و (قلندت ديي) ونحوها فلا يلزم الدوران مدار التقليد بالمعنى المصدري ، لنرى ماذا يكون المنصرف إليه المعنى لمخصوص إذا كان الانصراف أوجب الفيرية مع المعنى اللامعي ، أو العربي ، مثلاً لو فرضنا أن كلمة (التقليد) بالمعنى المصدري يكون منصرفاً الى (الالتزام بالعمل بقول المير) أو (أخذ قول الغير للعمل) أو نحوها لا يجب لركون الى ذلك ، لعدم المنع لذلك من آية أو روية أو معقد إجماع كاشف عن موافقة المصوم ، أو دليل عقل مدم . و (يقدوه) و (قلندت) و (قلند) بالمعنى المضوي والمستقلي الوارد في الروايات لا ينصرف إلا الى العمل ، معنى (قلندت ديي) هو ان أعياي التي أعياها أحعلها قلادة في رقنك اربطك بها ، وليس معناه أن التزامي بالعمل برأيك أحعل هذا الالتزام قلادة في عنقك ، ولا أن (أحدي بقولك) بالمعنى المصدري — لا بمعنى اسم المفعول الذي هو العمل — أحعله قلادة في رقنك ومثله (قلند) في الرواية الثانية .

وكذلك (قللعوام ان يقدوه) ظاهره أن يعملوا بآرائه ، لا أن يلتزموا بالعمل ، أو يأخذوا بقوله للعمل .

نعم يصدق (التقليد) و (يقدوه) و (قلندت) و (قلند) ونحوها من مشتقاتها على الملتزم بالعمل بقول الغير ، وعلى لأخذ بقول الغير للعمل ، بعنوان مجاز اشارة ونحوه لا بعدوان الحقيقة المتسادر إليها للفض .

كما انه ليس بالبعيد لو يقال بأن الملتزم بالعمل بقول مجتهد ، وقد سبق له العمل في مسائل أخرى يصدق على هذا الالتزام التقليد ، وكذلك يصدق

على لأحد بقول الغير للعمل (وقد سبق ذلك العمل في مسائل أخرى) به
تقليد ، وإن كان رأى يحدش في ذلك بأنه نوع مجاز .

والحاصل . أن مشتقات (التقليد) الواردة في الروايات كـ (قد) ،
(يقلدوه) ، و (وقدنك) ظاهرة في العمل ، وإن قلنا بعدم ظهور
(التقليد) بالمعنى المصدرى في العمل ، والعرب من (فقه الشيعة) قوله
(ليس في شيء من الأدلة أحد ممن هو التقليد موضوعاً للحكم ، إلا في رواية
ضعيفة عن التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام) ، فالرواية التي ذكر
فيها التقليد لا تنحصر في واحدة ، وقد ذكرنا مورد ورد ذكر التقليد بهذا
الاشتقاق) فيها ، كما أن التفسير روايته ليست ضعيفة ، وقد أسلفنا في
شرح المسئلة الأولى اعتبارها .

الثاني : آيات وروايات والإجماع والعقل التي استدلتنا بها في شروح
المسئلة الأولى على جور التقليد (من غير مشتقات التقليد) كلها ظاهرة في
تسمية الغير في رأيه ، الظاهرة هذه في العمل ، لا في الالتزام وحده ، ولا في
أحد قوول الغير وحده ف قوله تعالى (لعلمهم يحذرون) ظاهر مصدر العمل ،
لا لالترام ، فهو قال رحل لآخر أحذر الأسد كان معناه فرّ من الأسد ،
وليس معناه التزم بالفرار ، أو خذ هذا القول لئني عليه الفرار ، نعم هذه
من المقدمات القرينة .

وقوله تعالى (فتنبهوا) في آية النساء ، مفهومه عدم التنبه المراد به العمل
على طبق قول المعادل ، لا لالترام بالعمل ، ولا لأخذ للعمل

وقوله تعالى (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا
حسن ما وحدها عليه آتائنا ، أو لو كان آتائهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون)
مفهومه لو كان الآء يعلمون شيئاً ويهتدون حار العمل بها ، لا أنه حاز بمجرد
الالتزام بها ، أو بمجرد أخذها للعمل ، لأن المقصود بالمجبىء هو العمل ،
لا بمجرد الأخذ أو الالتزام .

بقوله تعالى (وادأ قیل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا من يتبع الخ) .
فلاتبع الذي وقع موقع الخلاف هو العمل ، لا الالتزام كما لا يحصى .
وهكذا بقية الآيات...

أما الروایات الواردة التي فيها عمن أحد ؟ وقول من أقل ؟ وعلى من
اعتمد ؟ ونحوها فالمقصود منها هو العمل برأى من ، ونحو ذلك لأب مجرد
الآخذ ، والقول ، والاعتماد ليس تقليداً .

وأما الإجماع العملي والقولي فقد قام بقسميه على العمل برأى العقبة الجامع
للشرط ، لا مجرد الأحاد بقوله ، أو للالتزام برأيه .

وكذلك دليل العقل دل على لزوم متابعة الجاهل للعالم الموثوق بقوله ،
ومتابعة هي العمل ، لا مجرد الالتزام ، أو الأحاد .

الثالث : أن التقليد حسب معناه اللغوي هو حمل الغير داقلادة ، وهذا
المعنى يناسب العمل إذا كان التقليد في المروع ، لأنه يحمل أعماله قلادة في
عنق مقلده - «الفتح - بأن يحمل الحق هو المتحمل لثقل ووزر العمل
بحجة فتواه .

وقد اشير الى ذلك في روایات متعددة في ابواب مختلفة من كتاب القضاء
في الوسائل والمستدرک ، والخصوص ابواب آداب القاضي ، وروایات من
افق بغير علم فعلیه ووزر من عمل به ونحوها .

ومن تلك الروایات الرواية المروفة في ربيعة الرأي ، المروية في الوسائل
عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال .

« كان ابو عبد الله - ع - قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء اعرابي
مسأل ربيعة الرأي عن مسألة فاجابه ، فلما سكنت فقال له لاعرابي اهو في
عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فاعاد المسألة عليه فاجابه

بمثل ذلك ، فقال له الاعرابي : اهو في عنقك ؟ فسكت وبيعه فقال ابو عبد الله ع - . هو في عنقه قال أو لم يقل ، فكل مفت ضامن .

تقريب أن المفتي ضامن لعمل من يعمل بفتياه ، لا بالتزم مجرد عن العمل ، أو بأخذ القول المجرد عن العمل ، إذ معها يضمن أي شيء ؟

وعلمنا أن نفس الفتوى - بنفسها - لها ورر حتى ولو لم يعمل بها ، فما معنى الضمان ؟ ولا ضمان إلا إذا تحمل المفتي وزر شخص آخر . فتدبر هذا .
 إذا كان التقليد في العروع - الذي هو مفروض الكلام - أما أن كان التقليد في الاعتقادات من اصول الدين واصل المذهب ، والتزام لفيلد - بالكسر - هو الذي يوجب التسعة على الفيلد - بالفتح - كما لا يخفى ، لكنه غير مفروض البحث ، فابحث عن التقليد الواجب (وهو في العروع) وذلك في التقيد المهرم .

الرابع أن عمدة الدلائل في باب وجوب التقليد هو بناء العرف والمقلاء ، وهما بما يكون في العمل لا غير ، فالعرف والمقلاء يوجبون على الخاضع العمل برأي العالم وبظنه ، لا الالتزام به أو أخذ قوله بمجرد عن العمل . والوجود العلمي للفنيا ، والوجود المكتبي ها ليس هو بناء العرف والمقلاء في باب التقليد ، (نعم) هم من مقدماته ولوارعه عدلاً .

وأما ما استدل به أو يمكن أن يستدل به ، للقولين الاولين فامور .

أولاً - أن مدرك بروم التقليد هو الاخبار الارشاعية التي ارجع فيها الأئمة الطاهرون عليهم السلام الشيعة أو العلماء ، وفي كتب اوجلب كلمة (من أحد) (من اراجع) (قول من اقبل) ونحوها كصحيحة احمد بن اسحاق وهب ، (من اعامل ، وعمن آخذ ، وقول من اقبل) وخبر ابن يقطين (اقبوس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج من معالم ديني) ؟ وخبر

علي بن المسيب (فمن اخذ معالم ديني) ، وفي حصة عبد العزيز بن المهدي (فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين) وفي التوقييع الشريف (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا) إلى غير ذلك من الأحاديث ، وهذه بظاهرها تدل على أن اللارم على الشيعة فنور قول راوي الحديث ، والأخذ عنه ، والمعاملة معه وهل هذه إلا التقليد ؟ وبؤيده ما في بعض روايات آخر من التعبير في مكان الأحد (بالتقليد) مما يفهم منه أن المراد بالأخذ هو التقليد أيضاً ، مثل ما عن تقرير العسكري (فلامعاً أن يقلدوه) ونحوه .

(والخاص) أن الروايات التي يفهم منها التقليد عبرت كثير أرب (لأخذ) ونحوه فيكون التقليد هو الأخذ .

(وفيه) أولاً مع وجود اعطة (التقليد) في عدة موارد ، الضاهرة في نفس العمل ، لا مجرد الأخذ لم لا يكون ذلك قرينة على رادة العمل من (الأخذ) ابصاراً ، ولماذا يمسك الأمر فيجعل وحود (الأخذ) قرينة على ارادته من لفظة (التقليد) أيضاً .

وثانياً - الظاهر امتداد من كلمة (الأخذ) في هذه الروايات مع ملاحظة ما قبلها وما بعدها هو الأخذ العملي ، لا الأحد القولي ، فإنه يقال من عمل برأي الطبيب وشوفي أنه أحد بقول الطبيب وشوفي ، بل لعل حل (الأحد) على الالتزام ، أو التعلم يحتاج إلى أعمال نوع من التجارب والتوسع ، ويوجد نظير ذلك في الأحاديث مثل قوهم عليهم السلام (خذ بما اشتهر بين صحابك) و (خذ ما وفق الكتاب) (أو ما حالف العامة) ونحوها مما لا ريب في أن المراد بالأخذ هو العمل .

وثالثاً - أن عمدة مدرك بروم التقليد إنما هو لدليل العقلي الذي يعرف منه لزوم العمل ، لا الأخذ ، أو الالتزام .

الأمر الثاني : أن (لاحتفاء والتقليد) أمران متقابلان ، لأن الاجتهاد

هو أحد الحكم من مدركه ، والتقليد هو أحد الحكم عن الغير لا عن مدركه ،
فكيف أن الاجتهاد متقدم على العمل ، كذلك التقليد ، قضاء لفان التناوب
(وفيه) أولاً ليس الدسة بين الاجتهاد والتقليد هو التناوب ، وإنما الدسة
هي الترادف في الحجة نظير ترادف الاسم والعمل والحرف في كون كلها
(كلمة) ، ولا شك في أن لترادفات في شيء تختلف مآثر خصوصياتها
ولوازمها وإحكامها نظير اختلاف خصوصيات ولوازم وإحكام الاسم والعمل
والحرف .

وثانياً - على فرض كون الدسة بينهما التدوين ، أنه لم يدل دليل على أنه
تقابل بهذا المعنى ، نعم هما متقابلان على نحو تقابلتهما للاحتياط الذي هو
عنوان للعمل بلا إشكال .

وثالثاً - أنه قد يفرق بين (الاجتهاد) و (التقليد) بأن استناد العمل
الى الاجتهاد لا يمكن أن يصدق بكون معنى الاجتهاد ، بل لا يمكن أن
يتحقق ، بخلاف استناد العمل الى التقليد فإنه يتحقق ويصدق مع تلون
العمل بلون تبعية المبر في حال العمل ومع العمل بلا تقدم وتأخر كما
لا يخفى .

الأمر الثالث - لروم الدور في العبادات مثلاً صلاة الجمعة مشروعيتها
متوقعة على التقليد ، ولو كان التقليد منقطعاً ومتأخراً بالطمع ، (لأن
المتأخر عن الشيء متأخر عنه) عن العمل لزم الدور ، وبقرار آخر .
مشروعية صلاة الجمعة متوقعة على التقليد ، فإذا توقف التقليد على إتيان صلاة
الجمعة المشروعية كان دوراً .

(وفيه) أن مشروعية صلاة الجمعة لا تتوقف على التقليد ، وإنما تتوقف
على العلم بمشروعيتها ، ويكفي في العلم بها العلم بفتوى الفقيه الجامع للشرائط ،
فلعمامي بعد ما حصل له العلم بأن الفقيه الجامع للشرائط أوفق بوجود صلاة

الجمعة صارت صلاة الجمعة مشروعة اقتباساً عنه ، ولكن لا يسمى بعد مقلداً ، لأنه لم يعمل شيئاً ، فأد صلى صلاة الجمعة محلي مقلداً ، وكان قيامه للصلاة تقليداً أي استناداً للغير .

الأمر الرابع - ما في الكفاية والعصول من أنه لا وجه لتفسير التقليد بالعمل ، ضرورة سبق التقليد على العمل ، وإلا كان العمل بلا تقليد .

(وفيه) لا يجب سبق التقليد ، ولا يكون العمل معه بلا تقليد ، فغير الشرائط المقارنة ، كالستر ، والفلة ، والقيام ، ونحوها للصلاة . وإنما - كما أسلفنا - العمل المستند إلى فتوى الغير هذا نفسه تقليد .

(والحاصل) أن التقليد - في المروء الذي هو محل الكلام - ما هو هو العمل استناداً إلى فتوى الغير ، والالتزام بالعمل ، وأحد رسالة ، وأخذ نفس الفتوى والعلم بها ، ونحوها كل ذلك مقدمات للتقليد لا نفسه ، وإن عبر عن ذلك بالتقليد كان موع من التوسع والمجاز .

وهنا تفصيل ذكره بعض المعاصرين في حاشيته على المروء وهو أن التقليد (هو الاستناد إلى فتوى الغير في العمل ، ولكنه مع ذلك يكفي في حوز النقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل ، وكونه ذا كراً) .

وعالقه فليدعه في تقريره عن نفسه : (هو من الأدلة للعطية تشمل بإطلاقها جوار العمل بفتوى العقبة بعد موته فيما إذا رجع العامي إليه في حياته لتعلم فتواه من رسالته أو غيرها للعمل بها . فمات الفقيه قبل العمل ، لأن عمله بها وبعائه على الاستناد إليها بعد موته كعمله بها حين حياته في أنه جرى على ما يقتضيه رجوعه السابق . وبما وجه التقليد بكونه ذا كراً لها فهو أنه إذا سبق الفتوى رأساً بحيث احتاج إلى المراجعة إلى رسالة الميت . تأسيساً يكون ذلك رجوعاً استدائياً إلى الميت لا حرجاً على الرجوع السابق .

(وفيه) أن التقليد عرفاً له مفهوم واحد غير منقسم إلى شيء ، وإن كان معناه الالتزام فهو في كل مكان ، وإن كان هو العمل فهو أيضاً في كل مكان .

ثم للتقليد بكونه دكراً للمعوى شبه ما يكون بالاستحسانات التي لا تنفي لأحكام الشريعة عليها . (وما أورد) ما بينه وبين آخر من المعاصرين أو حذات بالعمل بعد موت المختص بخصوص المسائل التي عمل بها في حال حياته بعد الاعتراف بصدق التقليد على أحد الفتوى للعمل وإن لم يعمل به . ولا يخفى ما فيه أيضاً .

كما أن ما ذكره السيد الشاهرودي في الحاشية من أن لاحوط عدم المدول مع الالتزام وعقد القلب وأحد برسالة ما لم يجب المدول ، بعد عتفه بأن (الظاهر عدم تحقق التقليد بشيء من ذلك) فيه نظر ، لأنه إن لم يتحقق التقليد بالالتزام وبحوه ، فلا يستحق موضوع المدول (وما يحتمل) من الفرق في صدق الموازين (التقليد) و (المدول) وعدم تلازم صدق المدول بسبق صدق التقليد (فقيه) أن العرف شاهد على خلافه .

الطرف الثاني في غمرة التراجع بين القولين . وهي تظهر في مسائل عدة (منها) حوار المدول وعدمه ، فمن قال بأن التقليد هو الالتزام لم يجوز بمجرد الالتزام بالعمل بفتاوي فقيه المدول منه إلى فقيه آخر ، ومن قال انه العمل أحرار ذلك ، لأنه بالالتزام لم يتحقق منه تقليد ، فلا يستحق موضوع المدول . على القول بعدم جواز المدول .

(ومنها) حوار البقاء على تقليد الميت ، أو وحيه ، فعلى القول بالالتزام يكفي صدقه في البقاء كونه ملتزماً بالعمل بفتاوي الميت بعد حياته ، وعلى القول بالعمل لا يكفي ذلك في البقاء .

وما عسر به في هذين الثمرتين مما لازم اسقاط ترتيبها ذكرتها فيه من إساءة ، لأن التعبد حقيقة واحدة غير قابلة للتمييز ، وليس في المقام

أدلة محتلفة حتى من أحلها بلغزم بتبعه ففي مقام بقول انه العمل ، وفي مقام وقول أنه الالتزام .

وهناك ثمرات آخر تظهر من مطاوي المباحث .

الطرف الثالث : هل يجب تقليد مرجع واحد ، أم يجوز تقليد عدة مراجع كلهم أهل للتقليد ؟ لاشك أن الكلام في فرض وجود أكثر من مرجع وإمكان تحصيل فتوى أكثر من مرجع ، لوضوح أنه مباح المحصار المرجع في واحد ، أو المحصار من يتمكن لقلد من تحصيل فتواه في واحد لا يبقى مجال لهذا الكلام .

نعم في مثل زمامنا هذا الذي من الله تعالى على الصاد مراجع متعددين كلهم أهل للتقليد وإمكان تحصيل فتاويهم لوجود الرسائل العمالية والخواشي على العروة وكثرة لكلاء لهم في كل مكان فهل يجب تقليد مجتهد معين وأخذ جميع الأحكام عنه دون غيره ، أم يجوز للتبعيض

فيها مسائل (أسدها) هل يجب تعيين المرجع الواحد ، نعمي عدم حوار التبعيض في المسائل ، وبآتي البحث عنها في شرح المسئلة الثالثة والثلاثين انشاء الله تعالى (ثانيا) هل يجب التعيين نعمي عدم حوار المدون وسيأتي البحث عنها عند المسئلة الحادية عشرة والمسئلة الثالثة والثلاثين انشاء الله تعالى (ثالثا) هل يجب تعيين مرجع التقليد بأرب يعرف من الذي يقلده بصور المعرفة المرفة الكافية لنسبة الفتوى إلى شخص بأن يعرف انه يقلد - مثلاً - السيد محمد كاظم اليردي ، أم يجوز التقليد بدون هذا المقدار من المعرفة أيضاً ، بأن وحد رسالة عملية لا يعرف انها لمن ، ولكن علم - بطريقة - حوز تقليد صاحب هذه الرسالة (الظاهر) حوار ، لتصادق لأدله على مثله ، فعمدة لأدلة في باب التقليد وهو بناء العقلاء إنما استقرت على رجوع الحاهل إلى العالم ، لرفع الجهل ، ويتحقق الرجوع ، ورفع الجهل بهذا المقدار .

ويمكن تظنر ذلك بما لو وجد ربح في رهاب الاشخاص الذين وردت الارشاعات إليهم من المعصومين عليهم السلام ، كيومس بن عبد الرحمان ، والمعري وابنه ، ومحوم وحد حديثاً على ورقة يعلم انه نخط أحدهم ولا يعلمه بعينه ألا يكتفي العقل والعقلاء في مثله بكفاية العمل بهد الحديث المجهول السكاتب المحصور فيمن يعوز الأخذ منه ؟

ورعاً يناقش في ذلك بعدها عن الاس ، ومخالفتها لسيرة الصالحين من المؤمنين (والحواب) أن المد من الاس لا يقاوم صدق الأدلة عليه ، ومخالفتها للسيرة من أهل بدرة اتفاق مثل ذلك ، لا لأجل عدم صحته . مع أن التقليد ليس سوى طريق الى معرفة الأحكام والعمل بها ، ومقتضى الطريقة كفاية ذلك .

رابعها - هل يجب التمييز بمعنى عدم حوار التردد في المسئلة لواحدة أم لا يجب قد في المستمسك في النقام (ومعه يظهر ضعف أخذ التبعين للمجتهد في مفهوم التقليد ، إلا أن يكون المراد به ما يقابل للترديد ، فإنه حينئذ لا بأس به ، إذ الفرد لمردد ليس له حرجية كي يصلح أن يكون موضوعاً للمحبة أو غيرها من الأحكام . ون اختلف المجتهدون في الفتوى لها منفع أن يكون الجميع حجة للتكادب الموحب للتناقض ، ولا واحد معين لأنه بلا مرجع ولا التسقط ولرجوع في غير الفتوى لأنه خلاف الاجماع والسيرة ، تميم أن يكون الحجة هو ما يختاره فوجب عليه الاختيار مقدمة لتحصين الحجة) ، وفيه مواقع للتأمل تتكشف بالتفصيل التالي .

فانه قد يكون ذلك في طرف اتعاق المتاري ، وقد يكون مع اختلاف الفتاوي

فإن كانت الفتاوي متفقة ، كما لو كان مجتهدان يقولان بوجوب صلوة الجمعة ، فهل يجب على المقلد اختيار احدهما المين لتقليده في هذه المسئلة

أم يكفي له الاتيان بصلوة الجمعة اعتقاداً على قوْل أحدهما لا على التبعين ،
ظاهر انصاف لزوم التبعين لاطلاق قوله (بقول مجتهد معين) وهو ظاهر
جمع من المعاصرين الذين لم يعلقوا على هذه الفقرة من المتن ، وعلى ذلك السيد
الحكيم (قدس) في كلامه الايف ، بأن العرد المردد ليس له خذرجه كي يصح
ان يكون موصوعاً للجمعة او غيرها من الأحكام ، ومراده بهذا الكلام مورد
اتفاق التمهدي لقوله بعد ذلك مباشرة ، وباحتلاف المتهتدون في الفتوى
فلما امتنع الج .

لكن الظاهر كراهة لاستناد في مقام العمل الى أحدهما لا على التبعين ،
وفقاً للأح الأكبر وآخرين لوجود مقتضي وعدم المانع (أم ، المقتضي) فهو
صدق رجوع الجاهل الى العالم في مثله ، وعمدة الدليل في باب التقليد وهو
بناء العقلاء عما هو على رجوع الجاهل الى العالم لرفع الجمل ، ولا مداخلية
للتبعين في رفع الجمل كما لا يخفى ، بل عدم لزوم التبعين هم ، أولى من الثالث
الذي قلنا فيه ، لكراهية . وليس في أدله إشارة ولا تضيح الى التبعين (وأم
عدم المانع) فلأن ما ذكرناه لا يصلح للماخية ، لأن عدم الخارجية للعرد
لمردد لا يسلطه إلا أهلية جن الأمور الخارجية عليه ، فارجح المردد عما هو
مردد لا يكون روحاً ، ولا يكون مديوناً ، ولا يكون قاذلاً ، ونحو ذلك
أما جن أمر معصوي عليه مثل الحجية ، ولاستناد ونحوهما فلا اشكال فيه ،
كيف وهو أمر معصوي ، وله تقرير أصيل في المسمى ، فوعاء العرد المردد هنا ،
ووعاء الحجية ولاستناد واحد ، وما دام له جمع لعرض اتفاق المتهتدين ،
فأي مانع في حمل أحدهما على الآخر .

فأي مانع بتصور لو قلنا - في العرض لايف . بأن صلوة الجمعة حجة
على هذا المقلد ، او قبل بأنه يجوز استناد هذا المقلد في صلوة الجمعة الى
رأي أحد هذين المتهتدين لا على التبعين ، بحيث انه لا يأخذ بخصوص هذا
بمعينه ، ولا بخصوص ذلك بمعينه .

تماماً مظهر الحجة والاسناد في الخبرين المتفقين في المصنوع ، وكل واحد منهما محد ذاته حجة ، وهن يلتزم في مثله بلزوم الاستناد الى واحد معين ، لأن المردد لا خارجية له كي يصلح ان يكون موضوعاً للحججة و غيرها من الأحكام ؟

معهم . ربما يحتمل بأن ورود مثل (اظفروا لي رحل منكم) وغيره في الأحكام الإرجاعية يستلزم مرجعاً لزوم الرجوع الى الواحد ، لأن تنوين الرحل هو تنوين الوحدة ، بمعنى (رحل واحد) . ولا أقل من احتمال ذلك ، فيدور الأمر حينئذ بين التعمين والتجيز ، وأصل التعمين يوحد تعمين مرجع التقليد .

(لكن فيه) أولاً تنوين رحل (تنوين) التمكن لا تنوين الوحدة ، (أولاً) لندرة استعماله ، وقابلاً للظهور لعمري ، فهل يستفيد المعروف العارح الدهر عن ما قبل أو يقال في ذلك دا اعي عليه مثل هذه العبارة (اظفروا لي رحل منكم) به يلزم الوحدة دون الإثنية في امسؤول عنه ؟

فلا احتمال ليس احتمالاً عريضاً حتى معنى به ، وعلى فرضه ، فاصل التجيز بحكم عدم الاطلاقات الأدلة ، وحلوما عن ذكر ذلك ، مع علة عمدة الناس عن مثله ، مصداقاً الى الدليل العقلي في السب الذي يصدق مع الرجوع الى المردد (ادن) فلا اشكال - مع اتفاق الفتاوي - في عدم لزوم التعمين ، ولا استناد الى فتوى فقه معين . ولا يختلف في ذلك أن يكون القسمان متساويين في العتبة أم مختلفين وكان بينهما عاير واعلم كما لا يخفى .

أما مع اختلاف الفتاوي ، كما لو ذهب أحد المجتهدين الى وجوب صلاة الجمعة والآخر الى وجوب الظهر ، فاختار في لستمك ن الجمعة هو ما يحماره لما قد من الفتويين - كما اسلف - بتعريب - الحكم حينئذ دائر مدار حجة أمور أربعة منها : طلة فيبقى الخامس (لاول) كون الفتويين كليهما حجة ، وهو موجب للمناقض والتكاديب (الثاني) كون احدهما المعين

حجة دون الآخر ، ولا دليل عليه (الثالث) كون احدهما المردد حجة ، ولا وجود حرجي له (الرابع) التناقض والرجوع الى غير الفتويين من الاجتهاد ، او الاحتياط ، وهو مخالف للاجماع والميزة (الخامس) أن يكون الحجة هو ما يختاره المقلد منهما . وبنى على ذلك المرحوم الحكيم (قله) لزوم الالتزام في مثل هذه قس . (وليس الاحتياط الا لالتزام بالعمل على صق حدى الفتويين او العناوي بمبدأ) وخرج على ذلك كون الالتزام في ما نحن فيه مقدمة للتقليد لا عينه .

وأشكل عليه في (فقه الشريعة) أشكالا قرره بتفصيل وحاصله :

ان المراد بالحجية التخييرية ان كان التمسك بالخامع الاتراعي هذا لا يجوز من الدوران بين الوجوب والتحريم ، او بين الوجوب والتحريم وبين الإباحة ، او بين وجوب شيء ووجوب آخر كالجمعة والظاهر ، ولأول غير معقول لعدم خلو المكاتب من العمل والترك فلا يعقل البعث بمحسوس ، والثاني لا اثر له في هذا لا بد من احتمال الحكم الاقتصادي ، والثالث غير مفيد اذ مرجعه الى الاحتياط ، لا التخيير .

وان كان المراد بالحجية التخييرية حجية كل واحدة مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، فهو غير معقول مطلقا ، لأن لازم التمسك بالتناقضين فيما اذا لم يلتزم بشيء منهما .

وان أريد بالحجية التخييرية لزوم الالتزام بحدى الفتويين لتكون حجة قضيائية بعد الالتزام بها ، فلا دليل عليه ، لأن الإجماع لو تم على حجة احدى الفتويين هذا هو على عدم لزوم الاحتياط على المأمي فقط ، وإن هد من لزوم الالتزام بالفتوى قبل العمل .

هذا خلاصة ما ذكره كتاب (فقه الشريعة) في رد الحجة التخييرية .

ثم قال . « وبما ان أدلة جواز التقليد قاصرة الشمول للمعارضين يتعين

عليه الاحتياط ، فلا بد في جواز العمل بإحدى الفتويين من التماس دليل آخر ، وليس في المقام إلا دعوى الإجماع وقد عرفت حاشا .
والتحقيق ان يقال :

أولاً - يمكن الالتزام بالحجية بالفرد المردد ، كما التزمنا بمشله في الفتويين المتوفقتين ، والكلام هنا نفس الكلام هناك ، والدليل والجواب ، نفس الدليل والجواب ، يعارض واحد ، وهو أن لازم ذلك صحة العمل بأي واحدة منهما ، ولزم هذا حجية كل واحدة ، ولازم لزوم التمسك بقصم عمل الحجية لكليهما وهما متخالفتين . وسببنا المبحث عن ذلك في شرح المسئلة الثالثة عشرة عند الكلام في تقليد المجتهدين المتساويين في العصيلة اشياء الله تعالى وانه لا يلزم من ذلك التناقض .

وثانياً - أن التساقط في الدليلين المتعارضين ليس مسلماً انه لاصل ، بل أشكل على ذلك جمع من المحققين المماصرين ومنهم الأخ الأكبر والمحقق الروحاني ولعله في محله ، فرد التساقط بأن لازم الاحتياط أو الاحتياط وهما خلاف الإجماع والسيرة ليس كما ينبغي ، بل الاولى رد التساقط بأن لا أقل من انه مشكوك بالدسة للدليلين المتعارضين .

وثالثاً - أن الضرب غير محصور في الالتزام بإحدى الفتويين بحيث لا يجوز له أن يصير إلى الفتوى الأخرى ، حتى يلتزم بهذا القول الضيق الخناق - كما فعله المستمسك - .

وأما مافي (فقه الشيعة) فعليه ملاحظات :

لأولى ، أن الحجية التخييرية (بمعنى لزوم الالتزام بأحدهما وعدم حور العدول إلى الأخرى) التي ذهب إليها الحكم (قده) لا دليل على لزومه ، لا به يرد عليها إيرادات (فقه الشيعة) لعدم ورودها .

ودلك اننا - تسليماً - ملتزم بالحجية التخييرية بمعنى الجامع الانتزاعي .

١ - وإن كان الأمر دائراً بين الوجوب والتعريم فلماذا تكون الحجة التخيرية غير معقولة ، لعدم تمقل السمت بحوء ، لأن المكلف غير حال عن الفعل أو الترك ؟ .

(الجواب) فليكن المكلف غير حال عن أحدهما فهل هذا يبرر طرح القول به ؟ وليكن هذا بطريق كذا كان الفعل دائراً بين الوجوب والتعريم مثل ما لو شك أنه قسم على الكون فالمقتضى لئلا ، أو على عدمه ، و شك أنه نذر الكون بمرهات أو حرّم الحسين يوم عرفة ، بما يقول الفقهاء فيه بالتخيير مع أن المكلف في مثلهما لا يحاول الفعل أو الترك وكيف يمكن تفسير السمت فيهما ، فسرو السمت فيما نحن فيه

٢ - وإن كان الأمر دائراً بين الوجوب والتعريم وبين الإباحة ، نأى أهق أحد الفقهاء بوجوب شيء أو حرّمته ، وأفق الآخر بإباحته (قولكم لا اثر له ، اد لا يعني احتمال الحكم الاقتصادي)

(فيه) أولاً يكفي اثر عدم ضرورة الالتزام بإحدى الفتويين بينهما ، بحيث لا يجوز له الالتزام بالأخرى ، وإنما يكون ذلك باعتبار المكلف وإرادته .

وثانياً - نحن لا محتاج الى بفي احتمال الحكم الاقتصادي في انقام ، كما في كل مقام تحري فيه لاصول العملية ، فانها لا تنهي احتمال الحكم الآخر ، وإعنا اللارم في مقام العمل بفي تنبيه الحكم الآخر ، وهو مما نحن فيه موحود .

٣ - وإن كان الامر دائراً بين وجوب شيء ووجوب شيء آخر كالجمعة ولظهر (قولكم . المرحع هذا الاحتياط لا التخيير .)

(فيه) أن امرحع هي الشك في المكلف به الى الاحتياط من باب انه الاصل العملي الاولى ، وليس معنى ذلك انه لا يكون امرحع شيئاً آخر

لدليل آخر . كما احتاط بعض في تفسير صلاة الجمعة بعدم الجمع بينهما من أجل دليل آخر .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنه اذا ساقنا الدليل الى الحكم ، والتعويض (كما هو المعروف) كان ذلك دليلاً على عدم لرؤم الاحتياط فيما لو لم يكن هذا الدليل الخاص كان مجزئ للاحتياط .

الملاحظة الثانية : لنعرض اساً ملتزم بالحجية التعريفية بمعنى حجية كل واحدة مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى .

(قولكم : فهو غير معقول مطلقاً) ، لأن لارم التمسك بالتناقضين فيما اذا لم يلتزم بشيء منهما) .

(فيه) أنه من قبيل الملكية وعدم الملكية ، لا الوجود والمعدم المحضين ، فإن حجية كل فتوى في ظرف الالتزام بها مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، لا أن حجية كل فتوى - وإن لم يلتزم بها - مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، نتيجة تفهم الحكم (قد) أصبحت لازمة ، فكلام المرحوم الحكم (قد) إنما هو في ظرف الالتزام بإحدى الفتويين لا مطلقاً . (مع) أن هذا الالتزام المذكور لا يكون في ظرف الالتزام بل العمل بإحدهما فعلي ذلك الطرف لا شكال ويكفي ذلك دليلاً . مضافاً الى ما سيأتي من أن أصل حجية فتويين متعارضتين ليست ملتبس التناقض .

الملاحظة الثالثة : أن مسألة مسح شمول أدلة حور التقليد للفتويين متعارضين مناقش فيها ، وسيأتي البحث بالتفصيل منها انشاء الله تعالى ونحصل من جميع ذلك أن لا دليل متعين من العقل والنقل على لزوم تعيين مرجع التقليد ، بل يكفي في مقام العمل الاستناد الى الحجية من غير تعيين .

[مسألة - ٩ - لاقرى جوار البقاء على تقليد [المرحم] الميت ، ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً] .

اختلفت أقوال الفقهاء في هاتين المسئلتين (جواز البقاء) و (حوازل التقليد الابتدائي) وما أن هناك تفصيلات تخص احدهما دون الثانية والأخرى بنا فصل المسألتين لكيلا يختلط الأمر وإن كان الدليل والقول من بعض فيهما واحداً أحياناً .

(المسئلة الأولى) حوازل البقاء فيها أقوال وتفصيلات ترجع الى هذه السبعة :

(الأول) الحوازل مطلقاً ذهب إليه المصنف وكل من لم يطلق هنا مثل الأخ الأكبر وجمع آخرين .

(الثاني) وجوب البقاء مطلقاً .

(الثالث) عدم الجواز مطلقاً .

(الرابع) التفصيل بين كون الميت أعلم فيجب البقاء ، وكون الحي أعلم فيجب المدول ، او لا يتغير .

(الخامس) التفصيل للجواز فيما عمن به من المسائل في حال حياته ، وعدمه في غيرها .

(السادس) التفصيل بين المسائل التي هي محل ابتلائه فيجوز البقاء ، وبين غيرها فلا يجوز .

(السابع) التفصيل بين عدم العلم بالمخالعة بين الميت واخي فيجوز البقاء ، وبين العلم بها فلا يجوز .

(أما القول الأول) وهو الحوازل مطلقاً وقد ذهب إليه كثير من المتأخرين والمعاصرين فاستدل له بوجوه .

(الوجه الأول) استصحاب الاحكام الواقعية التي قلته الميت فيها حال حياته .

(وأورد عليه) بأنه غير متيقن لحدوث ، د الذي أفق به المرجع حال حياته غير متيقن كونه حكماً واقعياً حتى يستصعب .
(لوجه الثاني) استصعاب الأحكام الظاهرية .
وأورد عليه من جهات :

(احدها) انكار جعل الحكم الظاهري ، و بما المفعول هو المنعوية والمعدنية و (ثانيها) أن الأحكام التقليدية ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق ، وإنما هي أحكام لموضوعات باعتبار رأي المرجع ، بحيث لا زال الرأي أو تبدل لتبدل الموضوع ، فإذا احتملنا زول الرأي بالموت ، كان هذا الاحتمال مساوفاً لاحتمال تبدل الموضوع ، ومعه لا يجري الاستصعاب ، لشرعية احراز بقاء الموضوع .

و (ثالثها) أنه من الاستصعاب في الحكم الذي لا يجري مطلقاً ، لامتلائه دائماً بممارسة استصعاب عدم الجعل ، هيدافطان .
(وهذه الإيرادات كلها غير قامة) .

أما الإيراد من الجهة الأولى ، ففيه حق منع انكار الحكم الظاهري ، والالتزام بالمنعوية والمعدنية في مقام اطاعة التكليف بصح استصعاب تلك المنعوية والمعدنية ، لتامة أركان الاستصعاب فيها باليقين السابق والشك اللاحق .

وأما من الجهة الثانية : ففيه بعد مسلمية كون الموضوع في الاستصعاب عرفياً لا دقياً عقلياً ، أو فلسفياً ، يعتمد انقلا عن هذا الحكم الصادر من المرجع ، فكما كان يعمل به قبل ساعة إذ كان حياً ، يعمل به بعد ساعة إذ مات ، وحتان زوال موضوع الحكم بالموت ليس عرفياً ، نظير احتمال زول اقراره بالموت ، أو زول وصيته ، أو زوال إخباراته وبحوها ، فهذه كلها عرفاً واحدة ، (وأما) وسطية الرأي في صيرورة الحكم حكماً فعلياً مضافاً إلى أن الرأي ليس وسطاً في ذلك ، وإنما هو وسط في مجرد الكشف عن

الواقع ، نظير سائر الحجج التعمدية التي هي وسط للكشف لا لصيرورته حكماً - به لا يلزمه ضرورة بقاء الرأي لبقاء الحكم ، اذ كثيراً ما يكون شيء علة ليجاد فقط ، لا علة للبقاء أيضاً ، نظير ما مثلنا من الاقرار ، والوصية ، والاخبار ، ونحوها .

(ومع) الشك في كون الرأي علة للابحاد فقط ، او للبقاء أيضاً (يكون) المرحع هو الاستصحاب ، لما قرر في الأصول من جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضى بقاء - وان اشكل فيه (الشيخ المرتضى (ره) وجمع آخر)

(اذن) محذور احتمال تبدل الموضوع لأجل عدم بقاء الرأي ، او احتمال عدم بقاءه لا يمنع من جريان الاستصحاب .

وأما لا يراد من الجهة الثالثة (فيه) انه تقرر في الأصول جريان الاستصحاب في الاحكام ، نظير جريانه في لموضوعات ، وعليه معظم المرحع المتأخرين والمعاصرين ، وان أصر على عدم جريان بجميع الوجوه والتقارير بعض مراحع العصر تبعاً لمبدء بمن تقدم

(الوجه الثالث) مما استدل به على حوار البقاء على تقليد الميت هو استصحاب الحجية ، بتقرير أن فتوى (المرحع) حال حياته كانت حجة في حق (المقلد) فإذا مات المرحع وشك في بقاء هذه الحجية او رولها ، فيستصحب بقاءها .

وأورد عليه من جهات .

(الايراد الاول) أن الفتوى متقدمة بالرأي ، وارأي يروى بالموت .

وبنسب الى الشيخ الانصاري (قدس) في تأييد ذلك انه قال : ان الواقع ينكشف للفتية بالموت بقاءً ، او انشأً ، فمن انكشف له خطأ رأيه فلا شك في رول له وان انكشف له صحة رأيه ، فهي صحة متقدمة بالشهود والكشف ،

ولا دليل على صحة الرأي المستند إلى الشهود من الذي قام عليه للدليل من صحة الرأي . استند إلى الأدلة والطرق والامارات والاصور ، فالاستصحاب من معلوم الزوال ، وبين ما هو ماقى غير معلوم الحقيقة .

وعن المحقق بعد ما د (فقه) تقوية ذلك باحتال تبدل الرأي إلى القطع بالخلاف فلا يقين ببقاء الموضوع .

(والجواب عن ذلك كله)

أولاً - لا مسلم رول لرأي بالموت من حيثين (الأولى) تقديم الرأي بامفس لمناطقة السابقة بعدم الموت ، الثانية) أن الرأي كان حصيلة تلك الأدلة الظاهرية التي أمرنا بالتساعها ، وحسب تلك الأدلة - التي أمرنا بها - الرأي ماقى غير رائل ، حتى أن الفقيه لو علم حال الحياة أن الواقع على خلاف الأدلة ، وسئل عن الحكم حسب أدلة الحكم على خلاف الواقع ، نظير أحكام لأئمة الظاهرين طبق النقية ، والمصالح الأهم من مصالحة الواقع (فهكذا) بعدم الموت على فرض اكتشاف الخلاف للفقيه ، فليس الأمور بالاتساع ما يكشف بعدم الموت . وإنما للأمور بالاتساع تلك الأدلة الظاهرية حسب الفهم العربي منها ، حسب المصالح الإلهية الكبرى التي قررت لأدلة الشرعة كما هي عليها ، من قبيل المصلحة السلوكية التي يقول بها إجماعاً الشيخ لابصاري (فقه) ولناأحرارون كلاً وحلاً ، من المتقدمون أيضاً كذلك

وثانياً - من ابن ثدت أن (الفقيه) بالموت يحصل له العلم بخطأه في الفتاوى وصوبه ، غاية ما هناك أنه يحاسب على جهله أو تقصيره ، أما أن يوقف على مطابقة الواقع أو عدمه بمجرد الموت ، فلا دليل عليه .

(وثاني) الحديث من أن (المصيب أحران ، ولمعطىء أحر واحد) بعد تسليم أن لازم معلوميته خطأه وصوابه ، والمص عن أنه من الممكن أن يؤخذ بضعفاً ، أو نصفاً ، ولا يعلمونه ن ذلك لاصاتك وخطأه (فهو) في القيمة لأبي البرج .

نعم ما دلت عليه الاحمار هو ان حساب الترخ يكون بحيث يعلم انه
 ناج او هالك ، لاها اما (جعره من حفر النيران ، او روضة من رياض الجنة) .
 أما ان يعلم (الفقيه) بمجرد الموت أن أدلة فتوى أصاب فيها الواقع ،
 وأن احاطه اخطاء الواقع فيها ، وذلك ما لم يدل عليه دليل .

وثالثاً — أن الاعتقاد الحاصل من الكشف والشهود انما لا يكون حجة
 للغير لأجل احتمال خطأه ، نظير ما يظهر للفرقاضين ، او ما يظهر من الرمل ،
 والحفر ، والحسابات ونحوها (أما) الحاصل بالموت الذي هو متيقن الصواب ،
 فاي مانع من حجتيه للغير (بعد) ما ثبت في الطرق والإمارات الطريقية
 لا الموضوعية ، وأن ادراك الواقع بما هو واقع هو المطلوب .

وراماً — على عرض كشف صواب وخطأ الفقيه له بالموت — يصح
 الاستصحاب سواء انكشف الصواب ، او الخطأ .

أما اذا انكشف للفقيه لبس صوابه في فتياه ، فالعمل برأيه انما يكون
 من جهة استصحاب رأيه حال الحياة ، لا لطابقته مع الواقع حسب الكشف
 بعد الموت .

وأما اذا انكشف للفقيه الميت خطأه في فتياه ، فهو صواب الاستصحاب
 وهو (رأي فقيه عن أدلة مقننة) موحود ، ولا يريد في الاستصحاب أكثر
 من بقاء الموضوع .

ولا يتقص ذلك من بدل رأي المجتهد حال حياته ، فكما لا تنفي حجية
 الرأي السابق ، كذلك للتبدل بالموت .

(وذلك) لأن شرط حجية الرأي هو كاشفيته ، وضمان فقيه جامع
 للشريعة له ، ومع التبدل حال الحياة تفقد الكاشفية . وينتفي ضمان المجتهد
 الجامع للشرائط له . بخلاف بعد الموت .

نظير شهادة الشاهد المعترقة ما دم لم يظهر له خطأ مستنده ، واذا ظهر

له خطأ مستنده تسقط عن الحجة ، فكما أن الشاهد اذا مات لم تسقط شهادته بخلاف ما اذا تبدل نظره الى المشهود كذلك ألقيت .

هل يقولون في الشهادة مثل ما يقولون في الاحتجاج ؟ هل شهد عدلان ان الدر لزيد ثم ماتا بالسكنة العقلية هل يسقط اعتبار شهادتهما ، لا يمكن انكشف خلاف الواقع لهما بالموت ؟ ام نفي الشهادة بعد موتهما ؟ .

وهذه كله طهر انظر في ما عن المحقق الداماد ، والشيخ الانصاري (قدما) .

وحيثما . على فرض انكشف الواقع للفقير الميت ، اذا شككنا في انه انكشف له خطأ ، او انكشف له صوابه ، يستصحب بقاء رأيه ، كاستصحاب بقاء رأيه حال حياته اذا شككنا انه تبدل رأيه أو لا كما يأتي بحث هذه المسئلة من الماتن (قدمه) .

ثم ان بعض المعاصرين من المحققين بعد ما رد هذا الابرار وما ذكر من وجوهه اراد ان يوجهه بوجهين آخرين .

(احدهما) قال (ان الرأي بحسب الدقة العقلية باق ، ولكن بحسب العرف ليس باقياً ، فاقم يرون الميت والحي متباينين) .

(وفيه) كون الميت والحي متباينين لا يكون دليلاً على تباين الرأي ، اد مع كونهما متباينين ترى أن العرف يمتد كثيراً من الملابسات لفيت كما كانت له قبل الموت فالرحل بعد الموت هو (ابن زيد ، وابو فلان ، وعم لفلان ... الخ) وكذا الرأي الكدني له ، والمطرية الكدائية له ، الى ما هنالك من الإضافات ، والمنعويات التي لا يرى العرف فقيرها بالموت ولذا يقال أن رأي الشيخ كذا ورأي الآخوند كذا .

(وثانيهما) أن هذا يكون من الاستصحاب التعليقي في كثر موارد (وفيه)

أولاً - ليس ما نحن فيه من الاستصحاب التعليقي ، اذ الاستصحاب

التعليقي هو الذي ليس له حالة سابقة إلا معلقاً وما نحن فيه له حالة سابقة مسجدة ، فلو قلد ريد فقيماً برهه من الرمز ، وكانت عتاواه حجة في حق إقليد ، ثم مات الفقه ، فيستصحب إقليد تلك الحجة المسجدة التي كانت نائمة له قبل الموت ، فأبي تعليق في ذلك ؟

نعم لو أراد شخص أن يقلد مجتهداً ميتاً بتدأ ، وأرد التمسك بحجته عتاواه في حقه بالاستصحاب كان ذلك من الاستصحاب التعليقي ، بتقرير (انه لو كان حياً كانت عتاواه حجة لي ، فبعد موته يستصحب تلك الحجة على فرض الحياة) وسيأتي السمت عنه في التقليد الانتدائي الميت اشتهاء الله تعالى .

وثانياً - على الأصح الاستصحاب التعليقي حجة اذا المحفظ فيه الموضوع متيقن عرفاً كما لعله كذلك فيما نحن فيه ، فإنه قد يعرض تعير في الموضوع بحيث يجعله معياراً للموضوع الأول منظر العرف ، كما لو صار الخلاج ماء ، هذه لا يصح استصحاب البرودة الثلجية بالاستصحاب التعليقي ، وقد يمحفظ لدى العرف الموضوع لأولي في الحانة الثابتة ، فيتم فيه أركان الاستصحاب ويجري . ولا يبعد أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل

(الوجه الرابع) بما استدلل به على حوار الفقاء على تقيد الميت منقول عن المحقق الشيخ كاظم الشيرازي (هذه) ما محصلة باختصار ما هو أن الذي قلد مجتهداً حياً أصبح عالماً بالوظيفة الشرعية ، فإذا مات المجتهد لم يرد إقليد جاهلاً بالوظيفة الشرعية بل لا يزال عالماً بها فيجوز له العمل بما يعلم ، لجواز عمل العالم بالوظيفة الشرعية بعلمه .

(وأورد عليه) بأن المقدمة الأولى مسجلة ، لكن المقدمة الثانية في إطلاقها مضرة ، وذلك لأن العالم بالوظيفة الشرعية على ثلاثة أقسام ، علم بالاحتهاد ، وعلم بالتقليد حال حياة المقتي ، وعلم بالتقليد بعد موت المقتي ، وحوار عمل العالم بعلمه في القسمين الأولين مسلم ، ولكن في القسم الثالث هو أول الكلام

(وبصورة أخرى) من أين يثبت أن العام بطريقة التقليد بعد موت الميت يحور له العمل بعمله ؟ فإن هذا من توقف الشيء على نفسه .

(وفيه إمامي بالاطلاق هو المرف والمقلاء ، فهم واضح عندهم لأحد بقول لا يرون دو ألم بموت صاحب «نقول» كما سيأتي هذا دليلاً برأسه

(الوجه الخامس) من أدلة جواز البقاء :

الاطلاقات ، وآية السعر تدل على وجوب العمل على إندار المندر ، ولم يقيد وجوب العمل بمحال حياة المندر ، وكذلك (آية السؤال) الدالة على العمل بقول أهل تذكر من دون تقييد له بمحال حياتهم ، فإنها تدلان على حجية مندر العقبة حتى بعد موته . وهكذا الأخبار الارشاعية الآمرة بالرجوع إلى محمد بن مسلم أو زكريا بن آدم ، أو العمري وأبيه ، أو غيرهم من دون تقييد بمحال حياتهم . ومقتضاها العرفي هو حور لأخذ والرجوع إليهم ، والعمل بفتاواهم حتى بعد موتهم ، بل لو رجع سائل إلى محمد بن مسلم وسئله عن مسألة واحدة فيها ، ثم مات محمد بن مسلم لا يحتمل (العرف «السار» لدهن عن الشوئ) أن يكون قد حدث ما ينافي حواجز العمل بقول محمد بن مسلم بمجرد موته ، وصلاً عن أن يحصل له طين أو علم بذلك .

(وأورد عليه) إيرادان :

(أحدهما) ما نقل عن المشككي (قده) بحشي الكفاية: من أن ظاهر الأدلة الارشاعية لمناسبة الحكم والموضوع فيها هو الرجوع إلى الحي ، لعدم إمكان رجوع بالأحد ، والأداء ، والسؤال ، والإندار ونحوها من الميت ، فإنها صفات لا تكون إلا من الأحياء .

والأحد من الحي صادقة بالنسبة إلى الأعمال المنصية التي كانت محل حياة

المعنى ، وأما بعد موته فالأحد مفتاواه لا يصدق عليه الأحد من الحي بل الصادق عليه هو الأخذ من الميت .

(وفيه) ما تقرر في الأصول من أن المشتق حقيقة قيم من تدبر بالمسند في حياته ، وقبيل ما نحن فيه يصدق عليه أنه اخذ بقول المهتد حين حياته .
مضافاً : إلى ما في أصل استعدة الحياة من الأدلة اللفظية مضافة تأتي في البحث عن التقليد الابتدائي للميت شاء الله تعالى

(لا يرد الثاني) ما ينقل من المحقق الاصفهاني (قدس) من أن شرط صحة التمسك بالاصطلاح هو ثبوت المطلق في سائر مراتب الاصطلاح ، واهمها أن رأي العقبة هو الموضوع الذي يراد ثبوت حوار العمل به في حالتي الحياة والموت ، مع أنه يستعمل في حال الموت فاعلم موضوعه عند الموت

(وفيه) أولاً ، إن الرأي وجوده عند موتي يوجد بمجرد تكمونه في نفس صاحبه ، ويكون مدلولاً للحياة والموت أصاحبه من قبيل انطوري . التي لا تدخل لها في الموضوع ، كما لا يخفى ، والعرف بذلك

وثانياً ، إن كلمة (رأي) لم ترد في أية رواية حتى يدور مدار أمورها وإنما لوجودها في أدلة التقليد (الأخذ) و (السؤال) و (خدر) ونحوها من المناوس التي تصدق على من كان آخذاً ، أو سائلاً ، أو متحدثاً ثم مدت إلى أحد عنه ، المسؤول عنه ، أو المتحدث ، واستمر على العمل بها .

(الوجه السادس) من أدلة جواز البقاء :

أسماء المستمرة من زمانها إلى زمان لمصومين علمهم السلام على أن من أحد فتاوى فقيه بعض بها حتى بعد موت ذلك الفقيه ، وليس يرى عدم هذا محالاً ولم ير في التريح أن أحداً من أصحاب الأئمة الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم إذا مات ترك الأخذون بأقواله كل ما سئلوه في حال حياته ليسئلوا حديثاً عنها أحد الأحياء من الفقهاء ، وما دام كانت هذه السيرة

عنظر ومسمع الأئمة الطاهرين عليهم السلام ولم يردعوا عنها فهي جمعة لا محالة .

(وأورد) عليها بامور :

(أحدها) انكار السيرة من طرفا ، فإنا نجد أن مرجعاً إذا مات يبحث المتدينون من مقديه عن محتند حي جامع للشرائط كي يقدوه .

(وفيه) أن ذلك نشأ من فتوى أو احتياط جهرية من العلماء المتأخرين في ذلك ، وإذ ثبتت سيرة من قبل مائة سنة أو خمسة مائة سنة ، أو ألف سنة منصلة إلى زمان المعصوم عليه السلام تكون جمعة حتى إذا ذهب مشهور المتأخرين على خلافها ، كيف وليس في اليد سوى فتوى من متأخري المتأخرين ، ومن تبعهم في ذلك ، أو مجرد احتياطات ، ومن هذا لا يوهن السيرة .

(ثانياً) نكار السيرة من طرف المعصوم عليه السلام ، بتقريب . به لعل أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون إلى أبي يحيى دون الميت حتى استدانة وبقائه .

(وفيه) ظهور خلاف ذلك من تصحيح الرجال ، وخاصة أحوال أصحاب الأئمة عليهم السلام ، وعدم وجود ذكر واحد لهذه المسئلة ، بل عدم وجود إشارة أو تصحيح البقاء على تقليد الميت ، مما يجب للشخص الاطمئنان المتأخم للعلم ، بل العام المعاري بذلك . حتى أن بعض المعاصرين اعتبر هذه المسئلة من المسائل الحادثة في المصور متأخرة عن عصر المعصومين عليهم السلام .

(ثالثاً) «عرق بين المعصومين وبين نقل الرواية» والاول هو محل البحث ، والثاني قسم الجمعة «لاجماع بعد موت الراوي» ، والسيرة هنا كانت على المعصوم بالروايات التي معمولها في المسائل عن الرواية ، ثم بعد موت الراوي كانوا يعملون بها . لأن مسئلة الاحتياط ، والرأي من الحوادث بعد المعصومين عليهم السلام والسيرة التي هي ثابتة هي في العمل بالروايات ، وما نحن فيه العمل

رأي العقيبه الميت ، وفيه السيرة هو غير مورد البحث ، ومورد البحث لا سيرة فيها .

(وفيه)

أولاً أي فرق بينهما ، فبعض الدليل الذي يعتبر العمل بالخبر المنقول والشهادة ، وبخبرها مع موت الناقل والشاهد ، فبعض ذلك الدليل يعتبر العمل بالفتوى بعد موت المفتي .

(فإن قلت ، في العمل بالخبر والشهادة ثم الاجماع ، ولا اجماع فيما نحن فيه ، بل ادعى الاجماع على الخلاف .

(قلنا) - مصافاً إلى أن الاجماع ادعى على خلاف عدوش صغرى وكبرى كإيأتي - أن الدليل ليس مضموراً فيه ، من بناء العقلاء دليل يشترك فيه الخبر ، والشهادة ، والفتوى ، وهو لا يفرق بينها

وثانياً . لم يكن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام مجرد نقل الأحاديث للسانين ، فكثير منهم كثيراً ما كانوا يقتولون لمن يسئلهم لمسائل ، وكانت فتاويهم خلاصة التعاليم التي عليها لهم الأئمة الطاهرون عليهم السلام من الخرج ، والتعديل ، واحكام التعارض ، وبيان مورد حرب الدورة ، ونحوها (ويشهد) لذلك قول الامام عليه السلام لذلك الراوى حدثني في المسجد واهتد اساس . ونحوها مما يعتبر عليها لمتنوع ، ويحصل له الاطمئنان إلى أن الاصحاب كانوا يقتولون للناس ايضاً ، ومع ذلك لم يبعد أن أحداً تعلم من أحد الاصحاب شيئاً ثم مجرد موته كان يتركه ليأخذ غيره عن الحي .

(لوجه السامع) من أدلة جوار النفاذ على تقليد الميت

بناء العقلاء ، الحارثي على رجوع الحاصل إلى العالم في جميع الحرف ، والصناعات ، والعلوم ، والموصوعات ، وغيرها ، والعمل بما تعلم من العالم حق بعد وفاته ذلك العالم أترى لو أن مريضاً راجع طبيباً فوصف له الطبيب

دواء آثم شترى لمريض ندوم وهل الاستعجال أحسن بوفدة الطبيب أم أنه
يتترك ذلك الدواء إلى غيره أو لو أن رجلاً أراد بناء بيت ، وراح إلى
مهندس فخطط لمهندس به حردطة دار ، وقدر شروع الشخص بماء الدار
آخر موت ذلك المهندس ترى المقلد يلزمونه بضرورة تدارك تلك الخربطة
ومراجعة مهندس آخر حي .

هذه هي سيرة المقلد ، وهذه السيرة هي التي كانت عمدة دس التقليد
في أصله ، فكيف لا تكون دليلاً على العروج ، وأحال أنه لم يردع عنها في
الشريعة المقدمة ، وما يحتمل كونه رادعاً عنها ، إنما هو في التقليد الاستدائي
الذي سيأتي الكلام عنه مفصلاً .

(نوحه الشمس) من أدلة حوار اللقاء على تقليد الميت :

يظهر المستفاد من قول الإمام العسكري عليه السلام في كتب بني فضال
حيث سئل (ع) عنها وبيوثنا منها ملاء فقال (ع) : (حدو ما رووا وذروا
ما رأوا) .

وهكذا ما ورد في جواب السؤال عن كتب الشلمغاني بعد ردته ، وقال
الحسين بن روح (روضان الله عليه) (أقول فيها ما قاله العسكري (ع) في
كتب بني فضال حدو ما رووا ، وذرو ما رأوا) .

وهما يدلان على حوار لأحد تآمرهم لولا الردة ، مع معلومية أن بني
فضال كانت كتبهم في الأبدى والبيوت ومعهم كانوا أموات ، ولم يعص
الإمام العسكري (ع) بين ما قبل الموت وبعدة . وكذلك الحسين بن روح
(قدس) لم يعص ذلك في كتب الشلمغاني التي كانت في البيوت

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فإن تخصيص ردته ما رووا بني فضال ، والشلمغاني دون
غيرهم ظاهره حجية آداه بقي الروايات الموثوقين وإطلاق ذلك وعدم التفصيل

بين حال الحياة وحال الموت بعيد عموم الحكم لكلتا الحالتين

(وأورد عليه) :

أولاً ، بأن هذا لا يعدو أن يكون مفهوم اللقب الذي ليس بحجة قطعاً ، ولو بالعناقل بأنه مفهوم لوصف المختلف في صحته ، فلا يكون دليلاً لحوار البقاء على تقليد الميت .

(وفيه) إن استفادة الظهور لم تكن لمجرد الكلام الصادر عن الأمام العسكري (عليه السلام) والصادر عن أخيه من روح (قدس) ، وإنما استفادة الظهور من مجموع القرائن الحامية ، وإقاليه ، والشوهد ، والاعتبارات التي تستفاد من هذا الكلام مجموراً بتلك القرائن .

وحديث عدم الاعتداد على مفهوم الوصف واللقب إنما هو إذا كان لا يعتمد على اللفظ فقط دون قرائن أخرى كما لا يخفى

وثانياً ، يحتمل من (درواست رأوا) نفس الرأي الذي ارتقدوا به ، لا أنهم في الاستفادة من الأحاديث الروية ساكنة عن آرائهم تلك .

(وفيه) أن هذا خلاف مستفاد من السابق ، وإما انصهر منه أن لإمام عليه السلام أن يبين أن شرط الأحد رأيي هو الإيمان بالعقود عند بعض ، بخلاف الرواية فلمس الإيمان شرطاً قبل ، بل الوقوف بالصدق كاف .

وثالثاً ، ظهور الرواية في الاخلاق يصحح لحوار لأحد برأي الميت المؤمن سنداً واستمراراً مع ادعاء الانقياد على عدم حوار التقليد الاتسادي من الميت ، بحسب سقوط هذا الظهور .

(وفيه) دلالة الروية ، لاخلاق على فرد من أحد هما بدلائل الخاص لا يوجب سقوط ظهور في أفراد الآخر ، وكيفية الرويات من نظائر واشياء .

هذا تقدم الكلام في مسألة حوار البقاء على تقليد الميت .

وقد ذكرت أدلة أخرى مثل (لزوم الحرج) في إيجاب الرجوع إلى الحي بعد موت المقدس ، و (ما فتح) ، ونحو (دوران) الأمر بين التحجير بين الحي والميت والبعث للبقاء على الميت ، (وفيها) مما يكون الأعرض عن ذكرها أسرى وأولى لعدم ملامتها بوجه .

وقد ظهر من هذه الوجوه الجاهلية التي ذكرناها سلامة هذا القول وأقونيته .

وأما القول الثاني ، وهو وجوب البقاء على تقليد المرجع الميت مطلقاً فاستدل له بوجوه غير خالية من النقاش .

(الوجه الأول) لوجوب البقاء :

أن التقليد لا شك به طريق محمول شرعي ، أو لا قبل من أنه أعضاء شرعي ، وموضوعه هو الشخص الذي لا حجة له على الأحكام الشرعية ، فإذا كانت للشخص حجة فتقليد مرجع جامع للشرائط فيكون لزم التقليد له - مع العرض - لغواً ، ولا قبل من الشك في مشروعيته بالنسبة إليه .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فالذي قلده مجتهداً جامعاً للشرائط فإما هو ممن له حجة شرعية على الأحكام .

ثم لا يتم هذا الدليل إلا بضم الوجه الثاني - وهو الاستصحاب - إليه .

(وفيه) أن مقتضى الحجية التجبرية هي حوار لأحد هذه حجة ، وحوار ترك هذه ولأحد حجة الأخرى ، ومع ثبوت حوار المذاهب إلى المجتهد الحي ، تكون فتاوى الفقيه الميت حجة ، وفتاوى الفقيه الحي حجة أخرى . فيجوز لأحد هذه ، كما يجوز لأحد يتلك .

(الوجه الثاني) لوجوب البقاء :

لاستصحاب ، بتقريب انه : مع عامة اركان الاستصحاب وحرمانه
يكون مقتضاه وجوب الممل به لا جواره .

(وفيه) الجواب الجواب ، فإن ذلك صحيح فيما لم تكن حجة تحيرية ،
والمفروض للتخيير بين المجتدين كما سيأتي .

وما أحاب به بعض المراجع المعاصرين من انه بعد رجوعه الى الحي
كان رأي الحي حجة عليه (فيه) ان المفروض البحث عن الحكم قبل
الرجوع الى الحي وهل الرجوع الى الحي حائز أم لا ، لا البحث عن الحكم
بعد الرجوع الى الحي .

(وأما القول الثالث) وهو حرمة النقاء مطلقاً ، فاستدل له أيضاً بوجوه
غير سليمة عن الصحة والكلام وقد ظهر بعضها من خلال لوجوه المقدمة
ولكننا نذكرها بافراها أيضاً .

(لوجه الاول) الاحماع على حرمة النقاء على تقليد ثبت .

استظهر ذلك الشيخ الانصاري (قده) من اطلاق اجمع عن تقليد ابي الشاهين
للنساء أيضاً في كلماتهم ومصادق اجماعاتهم . وادعى ان التفصيل بين الاندناء
والاستمرار ليس له أثر في كلام المتقدمين وانه حدث من بعض المتأخرين كما
قال انه نص عليه السيد الصدر في محكي كلامه .

(واحيب عنه موحوه) احسب الخدشة في الاحماع صغرى وكبرى
ومعارضة .

أما صغرى فلاه لا يعدو أن يكون اجماعاً مقولاً ، لا يثبت إلا بين
احدائهم من ثبوته وتحققه ، وهو غير مسلم ، خصوصاً بعد عدم تعنون المسئلة
لدى القدماء ولا وجود ذكر منها ولا أثر كما حكى عن السيد الصدر (قده)
مما يستظهر منه عدم قصد القدماء كلاً أو خلا لمسئلة النقاء فلا يكون اطلاقهم ،

وكذلك طلاق معاقده جماعاتهم ناطرة إلى ما يشتمل البقاء بسبل ومنصرفه عنه أيضاً .

وأما كبرى فأنه ليس إجماعاً كاشفاً عن موافقة المصوم عليه الصلوة والسلام ، لأنه محتمل الالتماس إلى بعض الوجوه المذكورة من الاحتياط ، أو عدم جريان الاستصحاب ، أو عدم التمسك بالاستصحاب ، أو اعتماداً على أدلة هي غير حجة عندنا ، ونحو ذلك مما هو كثير يظهر للمتتبع تضاعيف كلمات الفقهاء في مختلف الأبواب .

وإن كان ي تأمل في سقوط الإجماع المحقق الملتزم بمجرد احتمال استناده ، وقد مر بعض الكلام عنه في شرح المسئلة الأولى والتفصيل موكول إلى الأصول .

وأما ممارسة فأن إطلاق هذا الإجماع على حرمة تقليد ميت معارض بإطلاق الإجماع على حرمة العدول الشامل للعدول عن ميت أيضاً ، وكذلك معارض بإطلاق الإجماع على حوار التقليد من المجتهد فإنه بإطلاقه يشمل الاستمرار على تقليده حتى بعد موته . .

(إلا) أن يقال بصرف (العدول) إلى ما كان عدولاً عن الحي ، وبانصراف تقليد (المجتهد) إلى المجتهد الحي (لكنه) بصرف بدوي إن لم نقل بعدم الانصراف من رأس .

(وأجيب) عن الإجماع المدعى بأحوية غير ثابتة .

(الأول) عدم انعقاد الإجماع لوجود المخالف .

(وفيه) أن المخالف من المتأخرين ، ومثله لا يعتبر مخالفة إذا تحقق الإجماع من المتقدمين ، لما تقرر في الأصول من أن الإجماع إذا انعقد في زمان كان حجة (والفرق) بين هذا الجواب ، وبين ما قدمناه من الخدشة

في الصغرى ، ان هذا الجيب أدعى وحوب المخالف ، ونحن تأملنا في اصل اعتقاد الاجماع في زمان ما .

(الثاني) ب الاجماع دليل لبي ، والمتمين منه هو امسح عن التقليد الانتدائي الميت ويبقى التقليد الاستمراري غير مشمول للاجماع ، ومشمولاً لأدلة التقليد العامة .

(وفيه) ما تقرر أيضاً تفصيل في الاصول من أن لاجماع إذا كان به معقد مطلق أو عام يؤخذ بطلافه وعمومه كما يؤخذ بعموم اللفظ وطلافه .

(الثالث) ما عن الفصول من أن التقليد الاستمراري ليس بتقليد حقيقة فلا يشمل الاجماع على حرمة تقليد الميت .

(وفيه) أن استمرار الشيء وبقائه هو عبارة عن وجوده في الزمان الثاني ، وإلا لم يستمر ولم يبق (مضافاً) إلى أنه يتمكن من هدم التقليد ، فيتمكن من ابقائه ، لأن طريقي الوجود والمدم ككلاهما إما يدخلان تحت القدرة ، أو لا يدخلان تحت القدرة ، والقادر على أحدهما قادر على الآخر كما لا يخفى .

(الوجه الثاني) من أدلة حرمة البقاء على تقليد الميت .

نعمدة لدليل للعامي على لزوم أصل التقليد هو العصرة ، وللدليل القطري كالاجماع لبي لا اصطلاح ولا عموم له ، والمتيقن منه هو الرجوع للحج ، وغيره مشكوك الجمعية ، والشك في الجمعية يساقط عدم الحجية فيها نحن فيه .

(وفيه) أولاً . الأدلة العقلية والعصرية لا تكون محلة لظهور مصادقتها ، وليس فيها قدر متيقن ، وغير متيقن كما هو واضح ، نعم قد يشك في شمولها لبعض الأفراد من جهة المورض الخارجية وليس ذلك من أجل احتمال الدليل بغير (انه) لذي هو من أوضح المناهج ومع ذلك قد يشك في صدقه على بعض المائعات .

وثانياً إن الفطرة كما يشهد به الوجدان - لا تفرق بين الحياة والموت في السير على الاحتهادات ، ويكفي دليلاً من ذلك متبعة الناس لأراء المعاص في كل العموم حتى بعد موتهم ما لم يتصح أحصائهم .

خصوصاً ومثلة التقليد ، والافتاء اى هي صرف الكاشفة عن التكليف العملي التي يكفي فيها تحقق برأى عند لعقيه بأن ما .

(الوجه الثالث) : ما عن المحدث الاسرايادي (قده) من أن الرجوع إلى الحي احوط وأولى .

(وفيه) أولاً : الكلام ليس في الدليل الاقتضائي ، وما هو في مقام تدليل لاقتضائي (أي لوجوب والتحرر) .

وثانياً أي ائمة واحوطية في المدون إلى حي ، مع دعاء بعض الاحماع على عدم حور المدون الذي يشتم اطلاق معقده للمدون بعد الموت .
وثالثاً إذا وصلت الموبة إلى الاحتمال ، فكما لتحتمل حرمة البقاء ، كذلك وجوب البقاء فيمارض احتياط المدون احتياط البقاء ويكون ادرج مع التحجير بينهما .

(وجه الرابع) كيف معنى العقيه الحي يجوز البقاء على تقليد الميت الذي لا شك أن بعض فتاوي ذلك الميت مخالفة لفتاوي احيي ، وهل هذا إلا اعتراضاً على علم وعدم ، واحذرة للعمل بما يخالف الله ورسوله في نظر الحي .

(وفيه) نقضاً وحلاً :

اماً نقضاً فكما يقتضي بحريان الاستصحاب ، والبرائه ، وقاعدة الفراغ ، قاعدة كس ، وغيرها ، يعلم العقيه حار الافتاء كثرة انطبق هذه الامارات والقواعد خارجاً - على خلاف الواقع ، وما أكثر نظائره في الآيات ، والروايات والفتاوى .

وأما حلاً . فلان الفقيه يعني للعامة بحوار عمل العامة هكذا ، لعدم وجود دليل على أن تكليف العامة غير ذلك ، وليست الفتوى لنفسه حتى تكون مخالفتها لنظره تناقضاً .

لأن لكل شخص تكليف نفسه حسب ما يعرض له من اليقين ، والظن ، والشك .

الا ترى أن من عبده استصحاب بحاسة ماء ، أو سته آخر عن حكم الماء مع حريان استصحاب الطهارة لذلك الثاني ، حار للاول لاقتناء الثاني طهارة الماء له .

إلى ما هنالك من نظائر كثيرة لا حاجة إلى التطويل يسردها .

(لوحة الخامس) من أدلة حرمة البقاء على تقليد الميت :

ما من نظيره من ن المجهت بالموت يكشف له خطأ في بعض فتواه فيعدون رأي المجهت الميت عن تلك الفتاوى ، ومع هذا العلم الاحتمالي برحوع دمه عن بعض فتواه كيف يجوز للمجهت الحي الفتوى بحوار البقاء على مجموع فتاوى الميت مع عدم العلم بموارد عدول الميت عن فتواه .

(وفيه) أولاً : لا ينافي الحمل للمحبة العلم الاحتمالي والكذب . أو بحالة الواقع في بعضها ، كما في حمل الحجة للإمارات ، والطرق التي نعم اجازاً بحالفة الواقع في كثير منها أو بعضها لا أقل .

وثانياً . ما اسلفناه في الوجة الثالث من أدلة حوار البقاء على تقليد الميت عن فتواه التي اخطأ فيها في البرخ ، بل لا دليل على معرفة خطأ في البرخ ايضاً فضلاً عن عدوله .

وثالثاً . من ان لما العلم لاحتمالي خطأ هذا المجهت في فتواه . نعم (هناك علم احتمالي بخطأ بعض المجهت في بعض فتاواه لكنه منجمل بخروج معظم لاطراف عن محل الانتلاء ، أو كونه غير محصور ، ونحو ذلك وابن

هذا من العلم خطأ هذا المختهد المعين الذي كان يجب تقليده (مضافاً) إلى أن نفس هذا العلم الاحتمالي بالخطأ موجود في المختهد الأحياء فكيف يجوز تقليد مختهد حي مع وجود هذا العلم الاحتمالي بالخطأ (واخواب) عن هذا الجواب عن ذلك .

(وإن كان ربما يورد على ذلك بأن فتوى فقهاء بحسار النكاح على كل المختصين بعد موتهم مثل هذه الفتوى الكلية مع وجود الاختلاف بين الفقهاء الأموات في فتاواهم يساق العلم الاحتمالي بذلك، لكنه ذكرنا أيضاً كونه من العلم الاحتمالي لمحل لعدم انحصاره أو لخروج معظم لاهوت عن محل الانتلاء أو لغير ذلك .

ورائياً إذا شككنا فالمرجع الانصحاب كما كان الاستصحاب مرجعاً لدى الشك في تبدل رأي الحي أم لا .

(الوجه السادس) انه لو اخير - دلت على لاعم - النكاح على تقليد الميت كان لازم ذلك بمصدر المرجع لكن المؤسسين في واحد ، وهو مصدر ضرورة المذهب .

(وفيه) أولاً ، لا بد من ذلك . إلا إذا قلنا يجوز التقليد الابتدائي ، وكان الميت اعلم ، وكنت له فتوى في كل المسائل التي هي محل انتلاء في مختلف العصور والأزمان ، وقلنا بوجوب تقليد الا علم سواء كان حياً أو ميتاً مع كل ذلك يلزم الانحصار ، وكيف نتحقق هذه الشروط التي منها احرار كون الميت اعلم من جميع الاموات والأحياء - سواء على لزوم تقليد الاعلم - .

وثانياً ، فليكن هذا اللازم ، ولا نسلم بحالته لضرورة المذهب ، وما الدليل على ذلك ؟

(الوجه السابع) ما روى صحيحاً في علل الشرائع مسداً عن يعقوب

السراج قد لا يبيد الله ﷻ : هل تبقى الارض بلا عالم حيّ ظاهر بفرع اليه الناس في حلالهم وحرامهم .

فقال (ع) له : اذاً لا يبيد الله يا ابا يوسف .

بتقريب به يجب الفرع إلى العالم الحي ، وفي النقاء على تقليد الميت لا يكون الفرع إلى العام الحي

(وفيه) أولاً ان ظاهر برواية - ولو بقربة الحال واستيناس بدهن المطلق إلى سلب كلمات الأئمة الطاهرين عليهم افضل الصلاة والسلام - ولما قصد من (العالم الحي) فيها الامم المعصوم ﷻ (لا الفقهاء) .

ويؤيد ذلك رواية النصارى هذه الرواية نفسها عن يعقوب بن سراج بهذه العبارة (قلت لابي عبد الله ع ، تحلو لارض من عالم منكم حيّ ظاهر «ع») فاصفة كلمة (منكم)

وما يقال : من انه لعمد روايتان (يدعونه) واحدة بروي ، ولمروي عنه ، والسند ، وسائر كلمات الرواية .

وما قيل من انه بعد الاطمئنان بكونها رواية واحدة فلاصل مع نسخة العمل لأن الاصل عدم تكلم الروي بكلمة (منكم) زيادة عما تكلم به (يدعونه) ان هذا الاصل هو استصحاب عدم لاربي لا نثبت لعدم «نمقي» مع به معارض بأصل عدم زياده هذه الكلمة

مضافاً إلى انه معارض بأصل الظهور ، وهو من در الامر بين زياده كلمة ، أو بقبضتها ، فانظر عدم زيادتها ، ومعنى ذلك اظهاره التي هيها الكلمة الزائدة من «في» ليس فيها ، فروية النصارى تكون اقوى على ما هو معنى القوم صناعياً .

وتدبياً مع التنزل لا تدن هذه الرواية على المنع من النقاء على تقليد الميت ، لانها تدل على لزوم وجود عالم بفرع . به في الحلال والحرام ، ونحن ملتزم

في عرض حوار البقاء على تقليد الميت - ضرورة وجود مرجع حي لأمور

١ - مراجعته في مسائل والموضوعات المتعددة ، وبيان أحكامها .

٢ - مراجعته في تولي شؤون المسلمين العامة .

٣ - مراجعته في تولي الشؤون الخاصة للأفراد كالغيث ، والقصر ، وبحوها .

٤ - مراجعته في مسألة حوار البقاء على تقليد الميت - إن لم يستقل عقل المقتد بخوازه .

إلى غير ذلك من ضرورات مرجع حي يفرع اليه .

و الخاضع « لا يعني لزوم وجود مرجع حي ليعزع اليه المسلمون فيما لا يمكن الفرع فيه إلى مجرد الفتوى و إنما شئت حوار العمل بقاءً وآراء المجتهد الميت .

من كل ذلك ظهر عدم سقماد القول بحرمة البقاء على تقليد الميت على مستند ممكن .

(وأما القون الرابع) الذي فصل بين كون ميت علم فيجب البقاء ، ر الحي اعلم فيجب العدول ، او لا هذا ولا ذاك فيتحيز

من في التمسك (هذا كله مع تساوي المجتهدين لميت والحي في العلم) أما مع لاختلاف فالظاهر به لاشكال في بناء العقلاء على تعين الرجوع إلى ذعلم ، فيجب العدول الحي أن كاد اعلم ، كما يجب البقاء ان كان الميت علم بلا فرق بين ما علم وعمل وبين غيره لعدم الفرق في بناء العقلاء المذكور . ولا مجال حينئذ للرجوع إلى الأصول شرعية أو عقلية ، نعم لو كان الرجوع إلى العلم من جهة الحكم العقلي بالتعيين عند الدوران بينه وبين التحيز كان الأصل الشرعي و رداً عليه ، فتعين الرجوع إلى الأصل المتعبد (نج) . . ومقصوده به بالأصل الشرعي الاستصحاب ، و وروده على أصل التعيين من

حجتين (الأولى) لأن الاستصحاب يصل بحرر وصل التعمين من غير بحرر . (الثانية) بينها سببية ومسببية ، فالاستصحاب رافع لموضوع أصل التعمين وهو الشك بخلاف أصل التعمين فانه لا يرفع موضوع الاستصحاب . وليس الاستصحاب وأصل التعمين متكافئين حتى يساقط لذلك ووافق المستمسك على ذلك بعض المعاصرين أيضاً .

(ولكن قد يورد عليه) أولاً : مانع من استقرار بناء العقلاء على لزوم وحتمية تقليد الأعلم ، وسبحيه : « بحث عن ذلك مفصلاً في شرح المسئلة الثانية عشرة ان شاء الله تعالى » .

وثانياً : بناء العقلاء وحده لا يؤسس طريقة شرعية إلا إذا لم يكن مما وصل من الشرح ما يحتمل الرادعية عن ذلك البناء ، أو يحتمل عدم الاعتداد بذلك البناء من قبل الشارع وأصل العلاقات التقليدية كاهية لردع عن « ترم هذا البناء » أو لعدم الاعتداد به ولزومه ، كما سيأتي ان شاء الله تعالى .

وثالثاً : ان هذا الاطلاق لو حوّل تقليد الأعلم ، من الحلي أو أيبست ، يجب تقييده - كما سيجيء - بأن لا يكون الأعلم وغير الأعلم موافقين في العنوى والا كان الاستناد الى غير الأعلم ، كالاستناد الى الأعلم مجسرياً وعلى حدة سواء .

وربما : ان كون المرجع لدى الدورن بين التعمين والتخير هو التعمين مطلقاً محل كلام وبقاش طويلاً ويأتي عماسه البحث عن ذلك . (وعلى كل) : المرجع هذا القول بوجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، استثنى منه صورة التقليد الاستثنائي لميت الأعلم من جهة الإجماع المدعى على حرمة

(وأما التخيير) بين البناء والعدول إلى الحلي مع التسوي فواضح انه لعدم دليل للمزم لهذا ، ولا ذاك ، فيكون تحييراً عقلياً بين حجتين .

واضاف السيد الحكيم (قدس) في حاشية العروة وآخرون ان العدول مع

التساوي وإلى واحود وذلك حروحا عن جماعة القائلين بحرمة النقاء، ولعدم الاعتداد بالهون بحرمة «معدرا» مطلقاً، أو بشموله للعدول من الميت إلى الحي كما لا يخفى .

وهو في التقيح : « إذا علما اعلمية حدهما فمتعين هو الرجوع إلى اعلمها سواء كان هو ميت أم الحي » إلى أن قال - إن البيرة العملانية قد حوت على رجوع إلى لا علم من لتعارضين بلافق في ذلك بين الاعلم الحي وميت ولم يردع عنها في التسمية المقدسة ، إذاً لا مباس في انقام من التفصيل بين ما إذا كان ميت اعلم من الحي فحسب النقاء على تقليده ، وما إذا كان لا علم هو الحي فلا يحوز النقاء على تقليد الميت .

وفيه ما لا يخفى مما ذكرناه آنفاً .

(وأما القول الخامس ، وهو التفصيل بين المسائل التي عمل بها حال حييه ، ومتى فيحوز النقاء فيها على تقليده بعد الموت ، وبين المسائل التي لم يعمل بها ، حين حياته فلا يحوز النقاء فيها . مثلاً لو كان حج رمان حياة المفتي وعمل مباسكه طلقاً لغتوه ، ثم مات وحج المقد ثانياً سار له العمل بقناوي ميت ، وأما إذا لم يعمل مباسك الحج حال حياة المفتي وأرد الحج بعد وفاته لا يحوز له العمل بقناوي الميت .

وهو ذهب إلى هذا القول جمع من المتأخرين والمعاصرين .

ومستندهم في ذلك . هو عدم كونه بقاءً على تقليد ميت في المسائل التي لم يعمل بها ، وإنما هو تقليد بتداني لميت في تلك المسائل (وذلك) بتقريب أن التقليد لما كان هو العمل لا لاتبام ، فيتحراً هذا المعنى على كل مسألة مسألة ، والمسئلة التي عمل بها المقلد مستنداً إلى فتوى العقبة كان مقدماً لتلك العقبة في تلك المسئلة ، والمسئلة التي لم يعمل بها المقلد استناداً إلى فتوى

الفقيه ليس مقلداً لذلك الفقه في تلك المسئلة ، سواء لم يعمل بتلك المسئلة أصلاً ، م كان عمله عن امتداد الى فتوى فقيه غيره ، فهي المسائل التي لم يعمل برأي الفقيه حال حياة ذلك الفقيه ، يكون الاستدلال الي رأيه بعد وفاته تقليداً ابتدائياً كما يرشد اليه معنى (التقليد) المذكور سابقاً من انه جعل المقلد عمله فلاة في عنق الفقيه ، فالتقليد م تحصل في المسائل التي لم يعمل المقلد بها حال حياة الفقيه .

مضافاً الى عدم حريان الاستصحاب — الذي هو عمده — دلة حوار سفة في المسئلة التي لم يعمل بها حال حياة المفتي لعدم اليقين السابق له فيها .
(ويورد على ذلك) أولاً — بعدم كون التقليد هو العمل ، ومعه قد كس حال احياء ملتزماً كفى في صدق التقليد والبقاء

(وفيه) ما مر سابقاً من أن التقليد هو العمل لا مجرد الالتزام

وثانياً ، كون لتقليد هو العمل لا ينافي حوار السفة في صورة الالتزام ومعرفة غتاوي حال الحجة ، كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين مع تقييد ذلك بأن يكون ذا كراً لما تضمنه في حساب حياهه يعني وقد مر من ذلك عنه .

(وفيه) ما تقدم سابقاً من أن ذلك لا يسلم على طلاقه إلا على القول بخور تقليد ميت متدماً ، ولا يلتزم به القائل بذلك .

وثالثاً . بأنه مع العمل في بعض المسائل يصدق عليه انه معمل للفقه الكلدائي ، فيصدق على مراعاة فتاواه بعد مماته حتى فيما لم يعمل بها حال حياته انه باق على تقليده . والمعرف ببيابك .

فإذا صدق البقاء جاز لأدلة جواز البقاء .

وحديث أن التقليد يتجره الى كل واحدة واحدة من المسائل ، وإب

دليل جور النقاء في عمل به حال الحياة ————— ١١٥

كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا ينافي صدق النقاء على العامل ببعضها في حال حياته .

(إن قلت) ليس لنا في أدلة جوار التقليد عنوان (النقاء) حتى ندور مدار صدقه وعدم صدقه .

(قلنا) تركيزاً على صدق (النقاء) ليس لموضوعية هذا العنوان في لسان الأدلة ، وإنما هو للفرار عن صدق عنوان (التقليد الابتدائي) الذي ادعي الاجماع على عدم حواره ، وبما أن عنواني (لانداء - والنقاء) متقابلان فتركيز (النقاء) يثبت عدم (الابتداء) .

(وإن قلت) إن الاجماع على عدم جوار التقليد لابتدائي باطلاقه يشمل التقليد في كل المسائل ابتداءً ، أو التقليد في بعضها ابتداءً .

(قلنا) أولاً الاجماع هذا محدوش صغرى وكبرى كما سيأتي البحث عنه . وثانياً . ان لاجماع بما أنه دليل لى يكون القدر المشكوك غير مشمول له فيبقى بلا احراز اجماع في ذلك الفرد لمشكوك دحواله تحت الاجماع (وشمول) اطلاق معقد الاجماع شوقف على وجود معقد واحد للاجماع وهو معقود فيما نحن فيه .

وثالثاً ما مر آنفاً من أن صدق النقاء في مثل . . قلد وعمل ببعض مسائل حال حياة العقبة ، يسمع اندرج هذا الفرد في حلاق الاجماع على فرض وجوده ، واطلاق معقده .

(وأما لاشكال) على حرمان الاستصحاب بأنه في المسئلة التي لم يعمل بها ، حال حياة العقبة يكون بلا يقين سابق (فقيه) بعد ثبوت أن موضوع الاستصحاب ليس دقياً عقلياً وإنما هو عرقى كما عليه المشهور ، بل لعله اجماعي بين الفقهاء بعد ثبوت ذلك يمكننا القول بأن التقليد يعتبر عرفاً شيئاً واحداً ، فإذا كان مقلداً للفقيه وحائراً له الممن يعتاوه . حال حياته ، يبقى بعد

وفاته حائراً له العمل مفتوفاً ، (ولا يرى) المعروف أن هذه الحوار بعد
لمت في المسائل التي لم يعمل بها حال حياة الفقيه عبر الحوار الذي كان حال
حياة الفقيه .

هذا في الاستصحاب التجري ، وأما إذا أديما تقرير الاستصحاب
استلزامي فبه لا يحتاج إلى مثل ذلك من يجري بلاءه لألفظة — سواء
على حقيقته — .

وحكم هؤلاء لفصلين بين ما عمر به حال حياة الفقيه ، وما لم يعمل به ،
الحوار فيما عمل لا الوجوب ، فهو لما سبق من أن حوار العدول إلى الحبي
عمل لاستصحاب أحد فردي التحجير ، وإلا كان يقتضي وجوب النقاء فيما
عمل به حال حياة الفقيه وإن لا تذكر الآن قولاً بالتفصيل بوجوب النقاء
فما عمل به حال الحياة ، والحكمة فيما لم يعمل به ، وإن كان قد يستفاد ذلك
من مضاري دلة القائلين بالوجوب مطلقاً ، والحكمة مطلقاً سواء على الحديثة
في أحد طرفي الإطلاق .

وعلى كل حال احتمال قائم ، وإن كان القول به غير مفهوم

، وأما القول السادس) وهو التفصيل بين المسائل التي انتهى بها حال
حياة الفقيه فيجوز له العمل بها بعد وفاته حتى ولو لم يكن عمر بها حال
الحياة ، وبين ما لم ينتل بها حال الحياة فلا يجوز له التقليد فيها بعد الوفاة

وهذا القول هو بعينه القول السابق مع تصحيح في المسائل التي لم يعمل
بها ، بأنه إن صار محل ابتلائه حال حياة الفقيه صدر رأي الفقيه صحة في
حقه ، سواء عمل بها ، أم لم يعمل بها ، إما لعدم ابتلائه ، أو للفقلة ، أو
للإحتياط أو غيرها ، فيستصحب هذه حجية بعد وفاته .

مثلاً : لو حج العامي في حين كانت يجب عليه تقليد (زيد) الفقيه ،
وصار الموقف محتلاً بين الشيعة والعمامة ، فأتى المقلد بأعمال الخج من غير

دليل التفصيل دين ما ابتلى بها حال حياة المرجع وغيره ١١٧

استعلام فتاوى الفقيه فيها ، ولا استند بهم ، ما لعدم المبالاة كما عليه كثير من المعوام ، أو للعلة عن لزوم ذلك ، أو أنه احتاط فلم يكتب بوقوف العامة ، ثم مات (ريد) ، رجع ، فوجد في العامي ثانياً حذر له بيان المناسك مصدقة لغناوى (ريد) ، فهو كـ (ريد) ، يكتب في موقفه إمامة في الموقف حذر له الاكتفاء ، وإن كان حجه في حل حجة (ريد) بدون الاكتفاء بحقيقة موقفهم .

وهذا القول لم يرد من دعوى به من الشاكرين والمعاصرين فيما يخصني من كتبهم ورسائلهم وحواشيهم .

وكيف كان فمستنده ، تدبر التكليف على المقلد بالاتباع ، ووجوب العمل على فتاوى ذلك الفقيه ، فيستصحب ذلك

(وفيه) مصداقاً لى أن هذا يقول لأمره حوز التقليد لاتباعه من المرجع الذي ابتلى حارس حياة ذلك المرجع بمفص المبادئ وأما يقلد فيها حذراً في وقتها مع أنه لا أصله يقول بالتفصيل في التقليد لاتباعه . إلا أن يقدر أنه لا يلتزم بذلك لأحد لاجتماع لدعى على حرمة التقليد لاتباعه (مع) إمكان الحدثة فيه أنه دليل لى أنه يجوز شموله لما نحن فيه ، أو أنه على فرض شمول المقدد المطلق يكون منصرفاً عن مثل ذلك .

ما مر مراراً من أنه يتقلده في بعض المسائل عن مقلداً له عرفاً ، وحذر له الاستناد إلى أقواله وفتاواه سواء التي عندها رضى لم يعمل بها بعد ، فيستصحب ذلك ، ويكفي هذا القدر في الخروج عن الاجماع على حرمة التقليد لاتباعه من غير حاجة إلى محس بتلاه حذر حجة ذلك بعينه .

(وأما القول لدعى) وهو والتعصيص بين صورة العلم بمعاينة فتوى الميت لفتوى أخيه فلا يجوز المص ، ومن صورة عدم العلم بالتحالفة فيحوز البقاء .

وقد ذهب الى هذا القول بعض المتأخرين والمفاشرين ومستندهم في هذا
التفصيل هو أن الميت والحى أمران يعلم تعاقبهما في الفتوى ، أو لا يعلم
لا تعاقبهما ولا اختلافهما ، أو يعلم اختلافهما في الفتوى

فهي صورتى العلم بالاتفاق والاختلاف به يحور البقاء ويحور العدول الى الحى ،
لشمول الأدلة من الآيات ، والروايات ، والاجابات والسيرة الشرعية ،
وبناء العقلاء ، وغيرها ، لكلا الفتويين على حد سواء .

وفي صورة العلم بحدليتهما في الفتوى هناك مانع عن شمول الأدلة للفتويين ،
وهو التعارض الموجب للتكاديب .

(وفيه) ما تقدم اشارة وسيجيء تفصيلاً من أن التمارض لا يوجب تساقط
المتعارضين عن الحمية .

ثم ان بعض المراجعين اصرح من ذكر تفصيلاً بصورة المخالفة وذكره مع
بيان وجهة النظر فيه .

قد في التفتيح : « وأما الصورة الشبهة أعني ما إذا علمت بالمخالفة بين
الاحتياط الميت والحى في سماع الرجوع اليه في الفتوى فلا شبهة في أن العمل
بما هو الموافق منها للاحتياط مؤمن من عقاب ، سواء أكان فتوى ميت أم
الحى ، كما إذا أفتى أحدهم بوجوب وآجر بالاحقة .

وأما إذا فرض أن كلا الفتويين على خلاف الاحتياط ، أو أن كليهما على
وفق الاحتياط من جهة ، وعلى خلافه من جهة أخرى ، فلا يحلو

إما أن لا يعد الحية حدى — علم أنه وجه أيضاً ثم لم يعلم — وأما أن
يعلم أغلبية الميت من الحى ، أو العكس :

أما الصورة الأولى أعني ما إذا لم يعلم أغلبية أحدهما مع العلم بمخالفتها
في الفتوى فلا تكاد أن يشك في أن فتويين سقطتان حينئذ عن الاعتبار

دليل لتفصيل بين العلم بالخلافة وبين غيره . ١١٩

لأن الاطلاقات كما مر غير شاملة للتعرض ، فلا حجية لقوى البيت ولا الحجي ومعه يتمين على المكلف الاحتياط : لأن الأحكام الواقعية متشعبة في حقه ولا يمكنه الخروج عن عهدها إلا بالاحتياط .
هذا إذا تمكن من الاحتياط .

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لدورن الأمر بين المهدورين ، وإما لعدم سعة الوقت للاحتياط ، كما إذا أقر أحد المتهربين بوجوب القصر في مورد ، وأقر الآخر بوجوب التام فيه ولم يسع الوقت للجمع بين القصر والتام فهل حينئذ يجب الرجوع إلى أحدهما المعين حجية نظره في حقه أو أن كلتسا القنوين ساقطتان عن الحجية كما في الصورة المتقدمة والوظيفة هو الامتنال لاحتمالي وهو العمل على طوق احدها محيراً لأن المكلف إذا لم يتمكن من الامتنال الحزمي في مورد قنول العفر إلى الامتنال الاحتمالي ؟

الأخير هو الصحيح ، لعدم دلالة الدليل على حجية احدهما المعينة بمد سقوط الاطلاقات عن حجية المعارضة ومعه يتنزل العقل في الامتنال الاحتمالي لأنه ليسور المكلف وهذا هو التحجير في مقام الامتنال لا أنه من التحجير في مسألة الأصولية لمكان حجية حدها شرعاً .

وأما الصورة ثمانية : أعني ما إذا علمنا اعصية حدها بالمتعين هو رجوع إلى أعصها سواء كان هو البيت أم الحجي ، وذلك : لأن لاطلاقات وإن لم تشمل شيئاً من فتوائيه المعارضة إلا أن السيرة العقلانية قد حوت على رجوع إلى لأعلم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحجي والبيت وم يردع علم في الشريعة لمقدسة إداً لا مناص في مقام من التفصيل بين ما إذا كان البيت أعلم من الحجي فيجب البقاء على تقاليدده ، وأما إذا كان لأعلم هو حجي فلا يجوز البقاء على تقاليد البيت .

هذا إذا لم تجر سيرة العقل على "عمل بالاحتياط عند العلم بأعصية احد

للمتقدمين المتعلمين في الفتوى ، أو لم تحرر سيرتهم . وإلا فالمتقدم هو العمل بالاحتياط ، انتهى كلامه بطوله .

(وفيه) مواقع للنظر .

أولاً كونه نتيجة التمارض بين دليلين منعرو هو الدقيق مطلقاً كقاعدة عامة أولية غير مسلمة ولا يحل من النقاش والبحث الطويل بين الأعلام وفي المعاصرين من لا يلتزم بذلك مثل الأخ الأكبر والسيد بروحاني في (فقه الصادق) وغيرهم وسبأني البحث عنه مستوى إن شاء الله تعالى .

وعليه والتعبير مسين الفتويين بكون تخيراً في المسئلة الأصولية ، أعني التحجير في الحقيقة ، لا تخيراً في مقام امتثال التكليف وهو فقه الاحتمالية

وثانياً لا سلم تحقق السيرة العقلانية على لزوم رجوع إلى أعلم من المتعلمين ، لما شهدته في الخارج من رجوع الناس في حوائجهم إلى أهل خبرة كلشيئ أعلمهم وغير أعلمهم .

وثالثاً . بكفي في ردع هذه السيرة العقلانية - على فرض وجودها - إطلاقات لأدلة من الآيات وروايات مع أنها كانت في وقت وجود الأعلانية بين الناس كانت الإطلاقات تشملهم ، وعدم وجود أي علم أو أثر للأعلانية في الأدلة ، ومع ذلك فلا حاجة لهذه السيرة على فرض وجودها .

ورابعاً قوله (وهذا إذا لم تحي سيرة العقلاء الخ) كآفة غير محرم بحجته إطلاقاً حتى مع وجود الأعلم في الدين ، ومن أين هذا الشك ؟ هل وجدنا الناس يحتاجون في المراحمة لخبراء العلوم والسياسات والاقتصاديات ، والفنون حتى مع عدم وجود الأعلم في الدين ومراجعتهم ؟

هذا تمام الكلام في مسألة البقاء على تقليد الميت وقد ظهر أن الأقوى حور لبقاء على تقليد الميت مطلقاً ، سواء في المسائل التي عمل بها ، أو ابتلى بها ولم يعمل حال حياة الميت أو غيرها وسواء مع العلم بالخالفة وعدمها ،

وسواء كان علم بأعلية احدها وعدمه . نعم يشترط كونه عاملاً ببعض المائل في حـر حياة الميت صدقاً للقاء ، وحروفاً عن التقليد لائتدائي .
وهناك توصلات اخرى في المسألة (مثل) وجوب البقاء إلا إذا وجد حي أعظم من الميت فيجب حينئذ العدول إلى حي الأعظم (ومثل) وجوب العدول إلا إذا أحرر أعلية الميت من الحي فيبتعير ، لا انه يجب البقاء (وعبر ذلك) من لأقول . وهناك احتمالات اخرى في المسألة ولعلها تكون اقوالاً ايضاً لكن وهما ، وقلة القائل بها ، أو ضعف احتمالها ودليلها اوجب الاصرار عها .

(مسألة الثانية) في لكلام عن التقليد لايتدني للميت

وفيه قوال

(الأول) عدم الجواز مطلقاً .

(الثاني) الجواز مطلقاً .

(الثالث) التفصيل بين وجود الحي وإمكان تخصيص فتواه فلا يجوز ، وبين عدم ذلك فيجوز .

(الرابع) بين من يعنى بخصوص الآث والروايات فيجوز تقليده ابتداءً وبين غيره فلا يجوز .

(الخامس) التفصيل بين موافقة فتوى الميت لفتوى الحي فيجوز ، وبين التخالف بين الفتويين فلا يجوز .

(القول الأول) عدم جواز تقليد الميت ابتداءً مطلقاً ، وهو المشهور بين عسائنا الأبرار قدس الله اسرارهم ، واستدل لذلك بوجوه عديدة ربما اباها بعضهم إلى ثيف وعشرون وجهاً ولكن عمدتها الشهرة القطعية بين العقهاء ، والاجماعات المدعاة باستفاضة ، ومعروفية ذلك من مذهب الشيعة كما ادعى . ونحن نذكر الوجوه وما فيها من كلام .

(الوجه الأول) الإجماع ، ادعاء غير واحد من الفقهاء فمن البراقي في المناهج الإجماع المحقق عليه ، وعن لمناجيح ظهور اتفاق لأمامية عليه ، وعن المسالك عدم وجود المخالف في ذلك ، وعن لمعالم الاطلاق على عدم الحوزة ، وقد استفاض بقله حتى ن الشيع لا بصاري قده) حمل كلام الشهيد لأول (ره) في الذكرى من خلاف بعض العلماء في امسألة على علماء العامة والخاصة وقال (فقل نظر الى العامة) .

(وفيه مناقشة) صغرى وكبرى .

أما صغرى فلخلاف جمع من الفقهاء منهم من ذكرهم الشهيد (قده) من خلاف بعض العلماء الظاهر منه علماء الشيعة لا علماء العامة كما يؤيد ذلك تدعيم كلمات الشهيد (ره) في مختلف الأبواب ، ومنهم الاحباريين ، والميرزا القمي .

(والقول) بأن مخالفتهما لا تعي بالإجماع ، للشيعة الخاصة هما ، أما الأخباريين (قدم) فلأنهم لا يجوزون العمل بأفتوى اصطفاً لا من إجماع ولا من الميت وما يجوزون العمل بمصاحبة الروايات وهذا هو القل بالمعنى الذي لا يفرق أحد من المسلمين بين إجماع وإمام ، فليس خلافهم في مورد النزاع وهو العمل بفتاوي الميت .

وأما ميرزا القمي (قده) فإنه اعتبر حجية الفتوى من جهة الظن اطلاق لدليل الاستدلال الذي ثبت في محله بطلانه .

وكما أن الإجماع المعلوم الاستدلال غير صحيحة لأنه ليس أكثر من مستنده ، كذلك خلاف بعض الفقهاء من جهة شبهة غير مستقيمة لا صر بالإجماع ولا يخبره لأن خلافهم مستق على لمسد معلوم عدم صحته .

(يرد عليه) أولاً . إن الأخباريين — كما أسلف في أوّل الكتاب — يعرفون من اسمي (التقليد) و (الإحتياد) لا من واقعهم ، فهم يقلدون ، وعماهم يحتدون ، بدليل اختلاف علمائهم في فتاواهم . ويستفتاؤهم

مقتصره على معاني الأحبار ، وها فيها الكثير مما ليس إلا عن جمع أحبار
بعضهم مع بعض ، وطرح حار وحمل أحبار على غير طوعهم بما رخصتها
ع يقتضي ذلك من مجموع محض لأحبار يعني علماء الأحباريين ، فهل هذا إلا
لاحتباء والفتوى والتقليد ؟ وهؤلاء الأحباريون يحبون تقليد الميت بتدأ
في فتاواه وإن كانوا لا يسمونه . (تقليد المحتد الميت) فهم في الواقع
يحضرون ذلك ، وهم جبهة فيهم من أحبار علماء فكيف يقول بأن مخالفتهم
لا تنصر بالأجماع ؟

وثانياً إن المير القمي قدّم تحويره لتقليد الميت ابتداءً ليس مستتباً
على دليل لا سند حتى يكون مطلقاً دليله مانعاً عن حرم حروجه بالأجماع ،
فإنه يعمل بالآيات ، والروايات ، والأصول ، والأجتماعات ويحوها بما يعمل
بها سائر الفقهاء ، وبمعي علمها كما يعق عليها سائر الفقهاء ، فاختلاف بين المير
القمي (قدّم) وبين سائر الفقهاء ليس في الأدلة ، ولا في معادتها ، وإنما
اختلاف في أن الفقهاء يعتبرون ما يدين من أدلة علمياً ، فهي حجة بمعنى
ولي ، والمير القمي (قدّم) يعتبر ذلك كله طبعاً غير علمي ، فهي حجة
بمعنى ثانوي فليس خلاف بينهما في أصل الحجية ولزوم العمل بها ، وإنما
اختلاف في أن حجتها بالمعنى الأولي أم المعنى الثاني .

فمخالفته مخالفة في صميم الاجماع .

وبهذا يظهر عدم استقامة ما ورد على القمي (قدّم) بعض المراجع
المعاصرين من أن لازم دليل لاسد الذي يلتزم به القمي (قدّم) هو حجية
الظن على العامي ، وكيف يحصل له من صحت الحكم الواقعي مع اختلاف
الأموات والأحباء في الفتاوى ؟

وحه لظهور : أن المير القمي (قدّم) لا يحري دليل الاسداد للمحتد
لا للعامي ، ولظن اطلاق يكون حجة للمحتد لا للعامي .

ثم رتب هذا المرجع المعاصر على ذلك قوله - كما في التقييد - وقال الصحيح - بناءً على هذا ليس العاصد - أن يقال - إن العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسئلة لأن فتوَاهم مفيدة للظن في حقه .

(وفيه) أولاً دليل لانسداد على الكشف لا يحمل اخعة الظن اصطلاحاً حتى الصادر من طيران العرب وجريان الميراث - كما هو ثابت في محله - وإنما يجعل الحجة الظن الصادر من ما ناديا من الأدلة فليس ظن العامي حجة عليه أصلاً .

وثانياً - على فرض صحة ظن العامي لا يتقيد بالمشهور ، بل حق نقل أهل العلم الذين يقولون للعموم الفتاوى يفيد الظن لمآلهم للعلم للعموم فهل للمزم أحد بحجية مثله في حق العموم بحجية شرعية من باب الانسداد ؟

ومن نقل عنه مخالفة الإجماع المدعي - في حرمة تقيد حيث يتدأ - هو الشيخ الصدوق (قدس سره) حيث حكى عنه الوافية « أن من روي به صرح بخوار العمل بها في كتابه (مر لا يحصره العقبة) مع أنه كثيراً ما يقول فتاوي أبيه » .

(وما ورد) عليه - أولاً - من عدم ثبوت ذلك وأن الصدوق (قدس) نقل فتاوي أبيه (وثانياً) بأن فتاوي أبيه هي مصامير روايات معتبرة عنده ولذلك حكى أن المجلسي (قدس) نقل في اسفار فتوَاه مع أنه كتاب معد لمع الأحبار (وثالثاً) بأن والد الصدوق ، والصدوق نفسه كلامهم بعدان من الأحباريين الذين لا قصر مخالفتهم لإجماع بعد كونهما لشبهة ثب عدم استقامتها .

(وفيه) لولا الإراد الأول والأخيران لا يصلحان يرداً ، إذ كونهما مضامين الروايات المستترة لا يجرحها عن الإحتشاد ، لأن أخذ هذه الرواية دون تلك ، وحمل أحداه على التقييد والأخرى على بيان الحكم الواقعي ، ورمي

و جده بالصعب ، و لاخرى بالقوة ، ونحو ذلك احتياط وعمل بالاستسقاط في الأحبار .

وكوئها من الأخباريين لا يتم جواباً عن حرقه الإجماع .

معهم أو ثبت لإيراد الأول وهو أن الصدوق (ره) لم يقل فتاوي أبيه في كتاب من لا يحضره الفقيه (ثم الرد ، ولو كانت الأمر بالعكس فالجدثة في الإجماع غير بعيدة عن الصناعة .

وما يدل على عدم تمامة هذا الإجماع المقول ما عن الجمعية وشرح لأرشاد للارديلي ، ان اشتراط الحياة قون الأكثر) يظهر منه وجود المخالف من علماء الشيعة .

وحكي عن شرح الجمعية للعاصم الجواد ان حوار تقليد الميت قون بعض عمائنا .

ويؤيد ذلك ما عن المعدل وغيره من أن المتأخرين عن الشيخ الطوسي (ره) كانوا يقلدونه حتى عرفوا في الفقه بالقلدة لى زمان ابن ادريس الحلي (ره) الذي فتح باب الإشكال على الطوسي (ره) .

(وما قيل) في رد الإجماع صغرى أيضاً - من ان مسألة تقليد الميت مسئلة حادثة لم يكن لها ذكر في عصور الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) والتي قلتها من عصور فلا يتم ادعاء الإجماع فيها

(ففيه) - مصفاً الى كفاية تحقق الإجماع المحصل في عصره وان كان العصر ان المكتسبان به قبلاً وبمداً في خلاف بين الفقهاء - ان تقليد الميت كان موحوداً حق في زمن الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) ولا قل من تقليد العامة بعلمائهم حتى بعد موت أولئك العلماء .

إلى غير ذلك مما نقف عليه المتتبع للمعضلات من الكتب .

هذه حال الاجماع المنقول صريحاً على حرمة تقليد الميت ابتداءً .

وإن كان يرد على ذلك كله ما نقل عن الفقهاء انه قال

« إن الاجماع الذي نقله عديد من اساطين المذهب وكبار محققي علمائنا الاعلام ، مع الشهرة العظيمة المحصلة القطعة ، والسيرة من أهل التدبير هي مختلف الاعصار والامصار ، والطريقة المستقيمة على اعتبار تقليد الميت ابتداءً أمراً غير مشروع وغير مألوف من أقوى الأدلة على المنع من التقليد الانتدائي للميت » .

وأما حال الاجماع كبرى فيرد عليه :

(أولاً) . القطع «استداده» على بعض الأدلة المذكورة ، ولا أقل من احتمال ذلك .

(وثانياً) . بأن المحتمل كون مدرك الإجماع دليلاً هو طلعه عليه لم يكن معتبراً عندنا .

وإن كان في كلا لابرادين بصر ، وقد مر عما وسباني مكرراً ان الاجماع إذا كان محصلاً فإن مثل هذه لا يردات لا يصادم حقيقته ، فله برأيه طريق عقلائي غير مردوع عنه من قبل الشرع ، نظيره ما يقال في أصل وجوب التقليد ، وتقليد الأعم ، وغيرها .

(الوجه الثاني) مما استدل به على حرمة التقليد الانتدائي «صلة عدم الجحمة» لأن التقليد وجمعية رأي أحد بالنسبة لأخر خلاف الأصل ، خرج عن هذا الأصل تقليد المجتهد الحي «لأدلة» وهي تقليد المجتهد لميت ابتداءً تحت لأصل

وقرر الشيخ لاصاري (قده) هذا الدأين . بأن لأصل حرمة التقليد المستفيدة من الكتاب خرج عنها فتوى الحي جماعاً وبقي الموارد اشكوكة تحت الأصل المذكور .

وقرره آخرون : بأصالة حرمه العمل بالظن بالأدلة الأربعة ، والتقليد من الظن .

وقد يقرر بوجوه أخرى .

(وعنه) أن الأدلة التي تثبت صحة فتوى الخي بنفسها وبغيرها تثبت صحة فتوى الميت من الكتاب ، والسنة ، والعقل ، والسيرة العقلانية ، وبغيرها مما يأتي كل دليل منها على معرده واستقلاله ، ومعه فلا مسرح للأصل لأنه أصيل حيث لا دليل .

ثم إن الشيخ الأنصاري (قده) في مقدم هذا الدليل ورد على نفسه إيراداً وأجاب عنه بما حاصره (ما قلت) اختصاص الإجماع المذكور بالخي غير الصحيح ، بعمل السابق بفتاوى علي بن بابويه عند اغوار الدصوص مع أنه من مصاديق التقليد الاستدائي للميت

(قلت) فقامه على بن بابويه قدس سره . است عملة المعتوى عندنا فهي كاعتبار أصحاب الأئمة عليهم السلام إنما كانت مصممين الروايات ، وكثيراً ما كانت نقل الرواية بمعنى الأوضح ولا سب ، كما يرى الاختاريون ذلك في مطلق الفتاوى التي يعملون بها .

ثم قد أنصاري (قده) ومن طلع على حال السلف وكيفية الاستفتاء والافتاء يقطع بذلك .

ثم قال . وبكذلك شهد في المقام ما قاله العمري بعدما سئل عن كتب الشيعاني ، أقول فيها ما قاله العسكري ~~في كتابه~~ في كتب بني فصال خذوا ما رووا ودرروا ، رأوا ، فانه (ره) أفتى بغير الرواية الخ) .

وربما يؤخذ على هذا الجواب أمور .

أولاً . على بن بابويه لم تكن فتاوه كلها مضامين الروايات ، بل كان هو

ايضاً يجتهد في الروايات ، فيأخذ بحديث ، ونطرح حديثاً ، ويجمع بين حديثين ، ويعمم بالتراخيح ، ويخص المطلق على اعمد ، والعام على الخاص ، ويخصص بمطوق حديث معهود حديث آخر ، ويحمل الظاهر على الاظهر ، وعلى النص وغير ذلك مما لا بد منه للذي يريد ان يعمل بالاحكام ، لكثرة احتياج العمل بالاختيار الى امثال ذلك فيها .

نعم لم يكن باب لاحتماد والاستدلال بهذه السعة التي هي عليها الآن ، ولكن لم يكن بصباً بحيث يكون مقتصراً في مصابين لروايات التي يعبر عنها بالقرنمى وصح وسب ، وهذا يكفي لأن تدل على انه فتوى على من دونه آرائه ، لا مجرد روایات ، والموحدة الجزئية بقض السادة الكلبي .

وثانياً: احب مثل ذلك عن الاخباريين سابقاً في اول الكتاب عند الكلام على حور التقليد من ان الاخباريين ايضاً يجتهدون ، والمعلوم بقولهم ، حقيقة الاحتماد وحقيقة التقليد موحودتان عديم وإي يتوحدون حقيقه عن انظيها كما لا يخفى .

وثالثاً . الاستشهاد بفتوى واحدة للعمري (قدم) في ادوب عن كتب الشافعي لا يكون دليلاً على ان كل فتاواه كانت كذلك ، فكيف بأن يكون (شاهداً كافياً) مع أن الجزئي لا يكون كافياً ولا مكنتساً ثابت لا نقاش فيه ، فكيف يكون هذا الجزئي دليلاً على الكلبي وإلا فما اكثر ما يوجد في كتب المحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من المجتهدين مثال ذلك من الفتوى بخص براءة وذكر الرواية بعضها كما لا يخفى لمن تسمع كتهم الاستدلالية . هذا مصافاً الى انه ايضاً احتفاء من العمري لأن سبب الحكم من بي فصال الى الشافعي إنما هو للقطع بالمنط وهذا بعينه الاحتماد وليس نقلاً عن الرواية وتطبيقاً لها على بعض مصاديقها .

ادن فهذا الأصل — اصاله عدم حجية الفتوى — كما لا تشمل الحجة الخروجه

تخصيصاً ، كذلك يدعي القائل بحور تقليد ميت استدعاءً منه أيضاً حرج تخصيصاً فالعمدة النظر في تلك الأدلة .

(بوجه الثالث) حرمة التقليد الاستدائي : أصالة التعيين عند الدوران ، فالأمر دثر بين تعيين تقليد الحي ، أو التحجير بينه وبين تقليد الميت

(وفيه) - مصداقاً في دالة الحور التي يأتي ذكرها - مع تسليم أن الأصل ما قام هو التعيين لكنه معارض بأصل حاكم ومقدم عليه هو الاستصحاب على تقاريره المختلفة ، الذي سيأتي الكلام عنه في أدلة الحوزة مطلقاً ، لما مر في الأصول من أن الاستصحاب مقدم على أصالة التعيين ، لأنه يرفع الشك ثريلاً ، فلا يبقى موضوع لأصل التعيين الذي موضوعه المشكوك .

ثم إن أصل التعيين لا يعين تقليد الحي مطلقاً ، لأنه قد يكون في الميت مرة أخرى كالألفية ، أو الأورعية ، أو موافقة فتاواه عدلاً للاحتياط ، أو موافقة فتوى خاصة منه للاحتياط ، أو موافقة عالماً ، أو في مسألة خاصة بالأصول وبحود ذلك مما لا يكون الدوران بين تقليدي الميت والحي مطلقاً من الدوران بين التعيين والتحجير . بل من الدوران بين تعيين هذا ، وتعيين ذلك ، والتحجير بينهما ، مما لا شبهة في التحجير فيها سواء على حاكمية أصل البراءة مطلقاً على أصل الاحتياط ، أو وروده عليه على اختلاف الموارد ، واختلاف الأنظار في تعبير الحاكمية ولورود (إلا أن يقال) بأن الإجماع على عدم وجوب تقليد الميت مطلقاً يزيل احتمال تعيينه (لكنه) على إطلاقه موضع تأمل خصوصاً في مثل ما لو كان فتوى الميت موافقاً للاحتياط ، أو كانت مضامين الروايات على قول صحيح .

وقد أورد على أصل التعيين في المقام أمور لا تحسب من الدقش أو الرد تذكر المهم منها .

(الأول) مقتضى اصل التعيين في المقدم هو الاحتياط ، وقد يمارض هذا الاحتياط ، الاحتياط في المسئلة الفرعية ، كما لو كان الميت معساً يوجب جمع بين صلوتي الجمعة والظهر ، أو القصر والتمام ، أو الصوم والقضاء وبحو ذلك والحلي مفتياً بأحد طرفي المسئلة.

(رابع) أن تعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية مع الاحتياط في المسئلة الفرعية ينتهي إلى تقدم الاحتياط الاصولي ، لأنه من قبل النسب ولا احتياط الفرعي من قبل المسئلة كما لا يخفى فتأمل

(الثاني) ان الشك في تقدم مرحمة من حيث في مرحمة عدم صدور الحلي وعدمها ، وإن ، حكمة كاحجية من توقعي جمع الشك قسم تكون لاصل عدمها .

(رابع) أن هذا الاصل محكوم بصر العموم في ادلة الشك عن العمل بغير العلم ، وذلك بأن الشك في مرحمة مسبب عن الشك في خروج مروي الميت عن عموم وهي عن العمل بغير العلم ثابت بالدلالة لأربعة أم لا ، عدم أخرى أصل عدم الخروج المعبر عنه فاصالة العموم ، ثم من شك في حجية

(الوجه الرابع) لحكمة التقليد لاندني بسره الصانع على تقليد المؤمنين للأحياء من يقم دون الأموات ، وهذا صفة صل عدم نقل بغير عنه بالاستصحاب القمقري أحياً بما يتم استمرارها فمهرباً في زمان لمصومين صلوات الله عليهم أجمعين فتم بسره لتصلة إلى زمان لمصوم ، ومع تقدم كان ديناً مستقلاً برأسه .

(و ورد علي) أولاً . أن المعلوم بما هو اصل سيرة ، ما وجهه فهو غير معلوم إذ يجب على جهة السهولة ، أو الاصولية ، أو الاحتياط ، أو الاستحسان وما دامت جهة السيرة غير معلومة فهي لا تشهد بغيراً لتقابين ،

ولا تتم هذه السيرة دليلاً على حرمة تقليد الميت بتدعاء إلا إذا عرفت من هذه السيرة كونها لأصل حرمة التقليد الابتدائي للميت (وبعبارة أخرى) السيرة قامت على حوار تقليد الحي لا على حرمة تقليد الميت والفعل لا يدل على نهي الطرف المقابل .

وثانياً : لعل وجه سيرة الرجوع إلى الأحياء هو عدم فهم معظم العوام كتب الأموات كما هو كذلك في كثير من العوام

وثالثاً : لا علم لنا بقيم مثل هذه السيرة علماً قطعياً تكون منحراً ومعتزلاً للافتاء بحرمة تقليد الميت بتدعاء ، مع ما في فتوى دعيه علم من المحدود . نعم لا يسكر الظن وكنه لا يعنى من حق شيئاً

ورابعاً : إن سيرة مردوعة دلالة القى تم . وستأتي على حوار التقليد الابتدائي .

وحدثنا في السيرة غير محققة بعد تقليد لأحباريين لهمائهم لاموت كان عصفور وعاء .

(الوجه خامس : حرمة التقليد الابتدائي هو أن تقليد الميت بتدعاء إما بتجويز الميت ذلك فهو دور ، أو بتجوير مقتبس الحي ذلك فهو تقليد للحي .

(وأورد عليه : أولاً : قد يكون مستند حوار التقليد الابتدائي غير فتوى الحي والميت ، وإلى بحكم عقد واحتمده ، مثلاً : إن كان مقتوماً بدليل لا بداد ، وكان قول الميت بعد ظناً فهو من فتوى الحي ، أو كان من أهل العلم ومجتهداً في مسألة حوار تقليد الميت بتدعاء ، أو نحو ذلك .

وثانياً : نعرض أنه ستاداً إلى تجوير الحي قلته لميت ، لكن لا يسمى ذلك تقليداً للحي ، إذ مع وحدان الله يعمل بفتاوى الميت كيف يسمى مقدراً للحي ؟ مصافاً إلى أنه يعبر عنه بالميت في مآت المسائل ، ولا بصائق

في تقليده للحج في المسئلة الواحدة ، أم بقية المسائل فهو مقلد للميت فيها بلا إشكال (كيف) ويختلف كثيراً الحجي وأبنت في مسائل وهذا العامي يأخذ برأي الميت فهل هو مقلد للحج حينئذ ؟

(الوجه السادس) ما نسب إلى كشف المعصاء من أب العامي لا يجوز له الأخذ بفتوى المجتهد مع عدوله عنه ، واحتال العدول فأنتم في الميت فلا يجوز تقليده .

(وأجيب) بأنه مع احتمال العدول فالاصل عدمه ويستصحب بقاء الفتوى ، ومع بقبه وحسب العدول ولكنه لا يقين ، والعلم الاحكامي معدوله على فرض وجود هذا العلم الاحكامي عن بعض فتواه من بعض مخروج بعض اصرافه عن محسب الابتلاء .

(الوجه السابع) الاخبار الارحاعية التي ارجع الأئمة الظاهرون عليهم فصل الصلاة والسلام الى روضة ، وبمس بن عبد الرحمن ، ومحمد بن مسلم ، والمعروي وابنه ، وغيرهم من الأحياء ، ولم يرجع الامم الى الأصول الصادرة عن الأموات ، وهذا دليل على عدم حوز التقليد الانتدني .

(وفيه) أولاً . لا اشكال ولا خلاف في حوار الرجوع الى تلك الأصول التي هي رويت عالماً ، ولم يكن لمتعارف في لأصول عدلاً إلا جمع بروايت دون الاداء والفتاوى .

وثانياً : ثبات شيء لا ينفي ما عداه ، فهل يستعاد من هذه الاخبار عدم حوار الرجوع إلى بقية الرواة ممن لم يذكرهم الأئمة عليهم السلام في الاخبار الارحاعية ، كذلك لا يثبت بهذه الاخبار عدم حوار الرجوع إلى اصول الأموات .

وثالثاً - الأئمة عليهم السلام ارجعوا الى أصول الاموات بصاً لقوله عليه السلام (خذوا ما روو) بالنسبة لكتب بني فضل التي كان قد مدت بعضهم حال

صدور الرواية وهكذا بعض الأصوات التي عرصب على الأئمة عليهم السلام فبطلوا فيها، وشخصوا شيئاً وقرروا الباقي مع أن تلك الأصوات كانت للأموات ومثل قوله عليه السلام: «احفظوا دكتكم فلكم سوف تحبون إليها» مع أنها كانت كتب الحديث وبها وعبر ذلك من شتمه قوله عليه السلام في حبوب من قال بوس ثقة أحد عنه مع عدم دينه مطلق شاملاً كما إن كان بوس حياً أو ميتاً وكان الحائل بأحد عنه في حوز موت بدمه.

(الوجه الخامس) «صحيح الذي ذكرناه في مسئلة إلقاء على تقليد الميت المروي عن علل الشريعة عن من محبوب عن محبوب سراج قل لا يبيح الله

من تسمى لأرض بلاءاً نحي صدر به نزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم» فقال عليه السلام: «إذا لا يعبد الله يا أبا يوسف».

فمفهوم التجدد من هذا الحديث على بروج كون العقبة الذي به نزع الله الناس في حلالهم وحرامهم حياً ظاهراً.

(وأورد عليه) «بأمور ذكرها» تعصم في أدلة حرمة إلقاء على تقليد الميت وحاصلها

أول هذه الرواية أنها وردت «بالنسبة للإمامة التي هي من مسائل أصول الدين» لا التقليد التي هي من مسائل فروع الدين، ومتشعباً لذلك بذكر «الصفات» هذه الرواية بزيادة «هكذا» نحو الأرض من عام منكم حيي ظاهراً الخ).

والثاني أن ثبت الشيء لا يعني ما عداه، وهذه الرواية دلت على ضروره وجود مرجع حي ظهر به نزع الله الناس، ولم تبد على حرمة تقليد الميت بعد أن أجمع يرد لأمر حري عليه التقليد أيضاً من مراجعته في مسائل المستحدثين، وشؤون المسلمين عامة، وشؤونهم الخاصة كأموال العيت

والقصر، ومراجعته في مسألة جوار اللقاء وعدمه بالذات، وعبر ذلك

(الوجه التاسع) ما يروى من أن العلم يموت بموت حامله .

ودا مات علم المجاهد يموت ، فهي أي شيء يرجع إليه في التقليد ؟

(وفيه) أولاً : يظهر أنه من هذه الصيغة المذكورة في هذه الرواية

هو لأمر التكموني لا التهديمي . يعني أن حامل العلم هم الذين يوجهون

العلم ويرفعون علمهم ، ودائمات الحمايون فليس هناك من

يرشد الناس لأن الحمايلير لا يرشدون ، فمن يهدي إلى حق الحق ان يتبع ام

من لا يهدي إلا أب يهدي . وهذا شيء لا يعطيه)

ويشير إلى هذا المعنى ذكر (حامله) الجمع ، لأنه إذا مات حامل العلم

رعا بوجد حامل آخر يثبت العلم وينشره ويرشد الناس ما إذا مات كل الحمايلير

للعلم فلا يبقى مرشد وموجه ومعلم فتأمل .

وثانياً : عدم صحة منته .

وثالثاً : معارضته بالروايات الكثيرة التي دلت على حياة من يعلم وسالبي

وعبارات والسنة مختلفة ، التي لا يبعد دعم تواترها معنى .

مثل قوله (العلم موتى وأذن تعلم أحباء) .

وقوله (العلماء باقون ما بقي الدهر) .

وغير ذلك :

(بوجه العاشر) به قد يعقد الإجماع على خلاف قول الماست ، فيصبح

قول لميت بطلا ، ومن أن العامي لا حجة به ولا حجة في تقليد العامي للميت

نساء آ قد يؤدي إلى العمل على خلاف الإجماع (مثلاً لو قعدنا الشيخ الطوسي

(قده) في هذا الزمان فقد تكون مسئلة فوق بحواريف الشيخ الطوسي

(قده) وقدم لإجماع من يحقه بعد لشيخ الطوسي على حرمتها ، ونقليد بتطرق

إليه مثل هذا الاحتمال لا يجوز بحراً عن ذلك لأنه قد جاء الاحتمال بطل

الاستدلال .

(وفيه) أولاً . مقتضى الاستصحاب واصل العدم عدم هذه الاحتمال .
وثانياً . لاحتمال لا ينص الاستدلال غير للعقلي كما هو مسلم .
وثالثاً . بدققت ذلك بتقليد الحلي ، إذ من المحتمل أن يعق فقيه فتوى
وقد انعقد الإجماع فيه على خلافها من غير انتقادات إلى الإجماع .

وراداً . بدقت ذلك من احتمالاً قديم دليل متين على اختلاف رأيي
الحلي ، أو احتمالاً أن يكون قول الحلي على خلاف الواقع ، فكما يدفع هذه
لاحتمالات بالآخر ، كذلك احتمال انعقد الإجماع على خلاف رأيي لميت .
وحدساً : إذ قام بدين الشرعي على حجية فتوى آية لا تقومه مثل
هذه احتمالات ، وهل هذه إلا كاحتمالات معاصي المختلفة بحسب الظهور في
معنى خاص .

وسدساً . يمكن تجنب ذلك بأن نطعن على موارد قيام الإجماع على خلاف
فتوى الشيخ مثلاً ، ومأخذ برأيه في سائر المسائل .

(الوجه الحادي عشر) أنه لو سار تقليد المستمع مع وجوب تقليد الأعلام
لزم تكليفه لا يطاق ، إذ لازم ذلك وجوب تقليد الأعلام من الأموات
والأحياء جميعاً وكيف يعرف الأعلام منهم ؟

(وورد عليه) أولاً . بأن مثل هذا لا يقاوم الدليل أن قام على حجية
فتوى الميت .

وثانياً . إن لزم ذلك تكليفه لا يطاق فالضرورات تقدر بقدرها ،
فمن استهم ذلك له تكليفه لا يطاق ، مثل لو كان حرجاً ، أو عسراً فهو
مرفوع عنه ، شأن ذلك شأن سائر شرائط مرجع التقليد ، من شأن عامة
الأحكام الإسلامية ، فعلموا استهم من حكم اشخص تكليفه لا يطاق ، أو
حرج ، أو عسر رفع عنه ذلك التكليف ، ولا يرفع عنه لا يستهم ، فمستأبد
إليه ، فوق للطاقة ، أو الجرح ، أو العسر .

وثالثاً - ليس المبحث عن اعلم الاموات فاصعب من البحث عن اعلم الاحياء ، بل الاول اسهل كما لا يخفى لوجود الكتب والفتاوى و لاستدلالات في متناول اليد مما يسهل مراجعتها ، خصوصاً في مثل زماننا الذي - بحمد الله تعالى - ينشر فيه فقه آل محمد وطبع كثير من الكتب المخطوطة ورامناً . انه لا يلزم بوجود تقليد الاعلم ، وليس في نظرتنا لهذا الاشكال مورد .

واجب خامساً . بأن المعرفة ممكنة ، ومع عدم امكانها فالاصل عدم التفاصيل (ورد) ذلك ، بأنه صحيح على فرض كون عدم الاعلية مانعاً ، اما إذا كانت شرطاً فهي محتاجة الى الاحراز ، ولا يشتت الاصل ، لانه حينئذ يكون من الاصل المثبت المأمور عدم حججه .

(الوجه الثاني عشر) ان هناك اموراً كثيرة تحتاج الى المجهود الحلي المبر عب . بالولاية العامة (على قول أو) بالولاية في الامور الحسية (على قول آخر ، ولو احرازنا تقليد لميت سقطت هذه الامور عن حاكمها مع وجوب وجود الحامي لها .

، وفيه أن شأن المرحع أمر من الافناء ، والقيام بالامور حسية أو الولاية العامة ، والاول لا يحتاج إلى الحياة وهو مورد الكلام ، والثاني يحتاج الى الحياة ولا نضائق فيه .

علما ان يلزم بضرورة وجود مرجع يقوم بشؤون المسلمين للخدمة في عرض أنه نحو مراجعة فتاوى الفقهاء المواتى في التقليد

(الوجه الثالث عشر) ان استهاد الحلي أقرب الى الوقع من جهاد الميت ، لوقوف الحلي على عالم يعف عليه الميت من فتوى بحلقة ، وقرئس كثيرة ، بل واكتشاف امور لم تكن مكتشفة سابقاً .

ومن هنا قيل . إن المتأخرين ادق نظراً من المتقدمين .

(وفيه) مناقشة صغرى وكبرى .

أما الصغرى فإن الميت قد تكون فتاواه قرب إلى الوقع من جهة موافقتهم للمشهور ، أو للاحتياط ، أو لقرب زمانيهم إلى زمان المعصومين عليهم السلام الذي كانت القرائن المكتملة بالأحاديث كثيرة منتشرة مما كان يسهل على القدماء الاضطلاع إلى صدق الروايات وكذبهم ، وصحة الروايات وسقمها ، مع أنه كانت توجد أحاديث عندهم قد حُجيت عليها في ظل الظروف الفدسية التي مرت بالشيعية في القرون الماضية ، ويشهد بذلك كتاب (مدينة العلم) المفقود عما ، وما كان بقي بها القدماء مما يظهر في الآن وجهه ولعله لرواية صحيحة وجودها ولم نعتز عليها .

فإن لم نقل بأفرونة فتوى القدماء للوقع ، لا نقول قطعياً بأقربية فتاوى المتأخرين (وحديث) وقوف المتأخر على ما لم يقف عليه المتقدم لا يثبت ذلك .

و (حديث) أن المتأخرين أدق نظراً لا ربط له بما نحن فيه ، لأن المتأخرين أدق نظراً في الاستدلالات والعلاقات الشرعية ، وبحكم ذلك ، ما أن هذا يوجب لأقربية الواقع - التي هي محط البحث - فلا هذا مضاف إلى بطلان اصلاص ذلك فهل أحد المراجع الفعليين أدق نظراً أم الشيخ المرتضى فكثيراً يعترف بمن المرجح بأن الشيخ أدق نظر منه .

(وأما الكبرى) فإن الأقربية لم تكن محلاً للتقديم شرعاً ، كيف وإطلاق الآيات ، والروايات ، ومعاقد الإجماعات تشمل . وليس الأقربية إلا استحساناً عقلياً غير ملازم شرعاً ، بل رى يمكن القول بعدم كون الأقربية إلى الوقع في نظر المكلف محلاً لحكم شرعي مطلقاً ، وإن كان مبادر .

(الوجه الرابع عشر) ما عن المحقق الكركي (قدس) تبعاً للعلامة (قدس)

من أن المقي إذ مات سقط قوله بموت ، وما هو كذلك لا يجوز الاستناد اليه شرعاً .

أما الصعري . فلاحجاع على أن يحتج به واحد إذا حالف عامة علماء عصره فيما دام حياً يجمع قوله عن انعقاد الاحجاع لدنر المتهتمين فاد مات و تنحصر الفقهاء في المخالفين له انعقد موته لاحجاع بدي لا يجوز خلافه ، وصار قوله غير معتبر شرعاً .

وأما الكبرى فظاهرة .

(وفيه مناقشة) صغرى وكبرى .

أما المناقشة في الصعري فأولاً : الاحجاع بدي بقله منقول ، وهو لا يجدي وثانياً لا يعرف صحة ذلك ، إذ من ابن يثبت أن هكذا إجماع بحيث يعقد بموت فقيه واحد ، في عصر واحد ، حتى أنه في اليوم ، صبي ، أو في الساعة الماضية لم يكن إجماع ، ولكن في اليوم ثلثي ، أو في الساعة الثانية تم الإجماع ومن أن يثبت أن هذا من الإجماع الحجة المعتمد عليه .

(ان قلت ، اطلاقات أدلة حجية الإجماع تشمل كل صور انعقاد إجماع من غير خلاف ، التي عنها هذه الصورة .

(قلت) مضافاً إلى أنه لا إطلاق معتد في حجية الإجماع ، إلا قوله **باعتدال** (فإن الجمع عليه مما لا ريب فيه) ونحوه اماقش فيه دلالة ، أو وسدأ — فعلى فرضه فليس معلوماً غامية معدمت احكمة في الإطلاق في انقاص التي منها كونه في مقدم البيان من هذه الجهة — كما هو المعروف —

وثالثاً إن هذا القسم يوجب عدم لاعتدال بهذه العموى خاصة للبيت التي انعقد الإجماع عموه على خلافا ، ولا يوجب عدم لاعتدال بسائر أقواله ، لأن سقوط فتوى خاصة بدليل خاص لا يكون دليلاً على سقوط كل فتاواه

عن الجمعية . ومن هذا يلامس الاستقراء الدافض الذي ثبتت عدم صحته إطلاقاً .
وَمَا لِهَ قِشَّةٌ فِي الْكَذِبِ (فإن ما هو كذلك لا يصح الاستنداد اليه فيما
هو كذلك ، - أي في تلك الفتوى الخاصة التي قام الإجماع على خلافها -
لا في مثل فتاواه ، لأن لم يتم الإجماع على خلافها .

(الوجه الخامس عشر) ما عده نصاً في حاشيته على الشرائع ما يخصه .
أن صن المحدث وقوله هو مستند صحته فتدبره ، فقد صنف نظن والفهم ،
أو أرباب فقد رتب موضوع الجمعية ، وديون تحقيق ذلك ، فكما تقول
بفتوى بمعدل رأي الفقيه لرواى المستند كذلك بالموت . ولا ينعى ذلك
بالعملية ولا لعماء والدوم لوجود نظن في حرمة النفس .

وورد عليه ، ولا بالنقص بالمدى المستند ، فإن الفتوى تنفى صحيتها
بمبدأ الفقيه المستند على أشهر المنصور مع ذهاب نظن عن حرمة النفس .
وثنياً . بالنقص بروية ، فإن مستند صحيتها فيه ما نقله الروي من
عن رت المروي عنه ، والفهم ذلك يزول بموت ، فمجب أن تذهب صحية
الرواية بالموت أيضاً .

(لا يقل) له رفق بن العموي والرواية الإجماع على دقاء صحية الرواية
بعد الموت دون الفتوى .

(فانه يقدر) الإجماع محتمل لاستناد ، والمعروف الحكم في الرواية بفسه
يحكم في الفتوى .

وثالثاً به كما تقدم أن مستند فتوى «مقيه كمستند آراء كل العلماء في
مختلف العلوم ، مما هو الدليل الذي عتمد حاز إصدار الفتوى ، ودقاء
الفتوى كدقاء سائر الأمور لاعتبارية أمر يكون معة وصيغاً منه من بساطه
الاعتبار وهو العرف في المقام .

ألا ترى أن إعطاء الصلاحية لشخص ، ووكالة ، أو الولاية ، وكذلك
منح الاعتبار لورق لدنار ، أو لصك منك ، وبحو ذلك كلها تكون محتاجة

إلى المستند حدوثاً ، وأما بقاء فهو يكون بيد العرف إن لم يقصد المعتر له زماناً خاصاً .

والفتوى أنها هي نظير الشهادة ، واحصار دي اليد ، والاقرار ، وبحوها تحتاج جميعها الى قيام الدليل عليها بشرط عدم قنبل رأيه . شرطاً عقلاً وعرفياً لاستمرار اعتبارها - حتى لو نسي المفتي الدليل أو دهل عن إدراك بقيت الفتوى منتسبة الى المفتي .

ولذا تنسب الفتوى ان الشيخ المعبود والشيخ الطوسي والسيد المرتضى (قده) في هذ العصر مع ماضي ألف سنة على موتهم تقرساً ، ولا يرى العسوف في النسبة أنها مجازية (لا يقال) تكفي في الدسة دوى مناسبة (لانه يقال) النسبة هذ حقيقة لا مجازية والنسبة التي تكون دوى مناسبة هي النسبة الاعلم من المجازية ، والفتوى هي كالمقد الواحد للروحانية ، أو للتملك والتمليك وكالعتق الواحد للعروة ، وبحو ذلك من الامور لاغترية التي إذا ثبتت - ولم يكن عرف خاص بالنسبة إليه يدل على حروحه بعد زمان معين أو غير معين عن دائرة الاعتبار - دامت واستمرت .

(الوجه السادس عشر) ما عن الشهيد لأول (ره) في رسالته الي وضعها في تقليد لميت من أن هم مسألة حوار تقليد لميت ابتداءً ، في مسألة وحوب تقليد الاعلم بدتج عدم حوار تقليد الأحياء ، إذ قلنا يتفق أن يحصل العلم بافضلية مجتهد حي عن جميع المجتهدين الأحياء والاموات كلهم ، وهذا ينافي تحقق الإجماع على وحوب تقليد الاعلم من الأحياء

وقد اند هذ لدليل بعض المصالح المعاصرين بعوله . إن هذ الامر الحصار التقليد في شخص و حد من رمى العية حتى زماناً هذ وهو باطل بصورة المذهب التي تمتد امامة اثني عشر امماً ، لا ثلاثة عشر ...

(ولا يحصى) أن هناك فرقاً بين هذا الدليل وبين الدليل الحادي عشر وواحداً كما رأيت تحليل فلاحظ .

(ويورد عليه) أولاً : إن هذا يتم على القول بحسب تقليد الأعلام من كل الأحياء والأموات ولا يلزم على القول بعدم وجوب تقليد لأعلام مطلقاً ، أو وجوب تقليد الأعلام من الأحياء فقط والقائلون بها حمرة من العقهاء وسيأتي الكلام عنه مفصلاً .

وثانياً . فليكن هذا اللارم ، فإن تم إجماع على وجوب تقليد أعلام الأحياء والأموات فقط - كما ادعاه الشهيد (قده) - يخرج عن هذا العموم للدليل وهو الإجماع ، وليس تحقق الإجماع على بطلان شق من لارم المسئلة دليلاً على بطلان الشق الآخر ، لأن ذلك يتم إن كانت المسئلة عقلية ، أما والمسئلة شرعية تعتمد على ظواهر الالفاظ والمعاني المعرفية فمعص الأدلة ترد على بعض آخر ، أو تخصصها ، أو تكون حاكمة عليها بما هو كثير وكثير جداً في مختلف أبواب الفقه .

والعقهاء يلزمون بما هو أشد من ذلك ، ويعتبرون حجية رواية قام لإجماع على بطلان فقرة منها ، أو خروج أفراد عن عمومها ، ولا يحسون ذلك وهذا في حجية الرواية بالنسبة للفقرة الأخرى ، أو بالنسبة لشعول العموم لأفراد آخرين كما هو كثير في الفقه ، ويبحث عنه بدقة في الأصول فراجع

رثلاً . على فرض قيام هذا الاشكال فهو ناشر عن صم مسئلة الى مسئلة اخرى مسئلة تقليد الميت ابتداءً ، ومسئلة تقليد الأعلام ، فلم يجعل الاشكال لارماً لتقليد ميت دون تقليد الأعلام ، ولعل الامر بالمعكس فالاشكال ناشر عن تقليد الأعلام لا عن تقليد الميت .

ورابعاً . ليس بعيداً أن يكون مجتهد حي اعلم من الأعلام والأموات كما قد يحتسب ذلك في مثل الشيخ الأمصاري (قده) في زمانه ، وفي الحق الحلبي (قده) في زمانه ، وفي الشهيدين (قدهم) في زمانيهما .

وخامساً لما أن عكس الكلام، المقول قلنا يتفق أن يكون محتجده ميت
اعلم من الاموات ولاحياء جميعاً فهذا يكون الجواب ؟

وسدساً ما ذكره بعض ايراجح المعاصرين يرد عليه . أن الارم الذي
ذكره فيها هو لارم على فرض غير قائم طلاقاً ، وهو ما اذا فرض ان هناك
وحداً من الاموات احقر به اعلم من الاموات ولاحياء جميعاً ومن بين
ميتاؤن من الاحياء بعد هذا الزمان .

إذ كثيراً ما يكون التسوي بين بعض محتجدين ، او لا اقل من عدمه
العلم بالعلمية بعضهم على بعض — والعلم بالعلمية شرط لوجوب تعاضد الاعلم
على القول به وعدمه هذا المعاصر بخصوص كما يظهر من بعض كلامه . والتعدد
في ذلك ، او كان كل صانعه يرى اعمدة محتجدين دون آخر — كما هو متعارف
لاتفاق كثيراً — او غير ذلك ، هو بمرم تعدد مرجع التقليد حتى على القول
بوجوب تقليد الاعلم .

وخير شاهد على ذلك وقهاء عظماء الحاضر ، الذين كل قسمه يدعى جمع .
الفصل الثاني من علم الاحياء ، وليس ادعاء كلهم على سوء به او سوء
غير واقعية . فكم . يحتمل قسم واحد من الاموات بحيث يسمي الجميع به
اعلم ايراجح لاموات كلهم ولاحياء كلهم ، ومن ميتاؤن بعد ذلك لعدم
وجوب تقليده كامام ثالث عشر

هذا الاحتمال غير قائم ، فكيف بان يكون واقفاً حرجياً ، يربط عليه
فساد مسئلة قام الدليل عليها .

(الوجه السابع عشر) ما عن المحقق (قده) من قيام الاجماع على وجوب
العمل بالفتوى لتأخره المحتجده في تعددت فتاواه وحتفت ، ولا مثله لا يمكن
في ميت لعدم غير فتواه السابقة عن اللاحقة إذ لا علم بتقديم تأليه اي
كتاب على اي كتاب آخر غالباً .

(واحب) بأن الاشكال أحص من المدعي (ولأ)

(وثانياً) يمكن عدلاً تحصيل العلم بالمتناوي المتأخرة للبحث عنها في الكتب المؤلفة متأخراً ، وذلك ميسور ممكن - عالياً من رجع احسن أي واحد من فقهاء المعروفين بصواب الله عليهم .

(وثالثاً) ، منقص دعي إذا وقعت مثل ذلك في فتواه - حياً - وم يمكن توصول اليه ، وم يمكن تأخير الوقوع إلى السؤال عنه ، و الكتابة إليه ، أو نحو ذلك .

(ورابعاً) يكون ذلك من باب تعارض العنصرى وعلاجه بما التحجير بينهما ، أو الاحتياط ، و الاتفاق على تفصيل في مسألة يأتي البحث عنها امشاء الله .

(الوحد منه من عشر) ، في تقريرات بعض المراجع المعاصرين من أن ظهر أدلة التقليد هو شرط الحجة في مرجع التقليد ، اد الإجماع ، والسيرة ، ودواء العقلاء كلها أدلة حجة وميقن بها هو الحجة ، والآيات والروايات بصاً ظهره في الحجة ، و ، فاستدلوا به في (و) (يسدرو قومهم) ظاهران في حياته من ذكر ، و ، لعدم إمكان السؤال من الميت وعدم إمكان الاستدلال به . وهكذا حجة حجة بمصنوعه عمر من حنط (ينظران من كان منكم ظاهر في خبي وكذب من كان من العقهاء) ظهر في الحجة ، وهلم جرا .

(وفيه) ، أن هذا الظهور غير حجة من الظاهر هو العكس إذ اصلاق معقد لإجماع شامل بميت ، كما أن بناء العقلاء لا يفرق فيه بين حي والميت نظير سائر العنوم والحيوان ، والآيات والروايات طاهره السؤال بكونه علماً بالحكم والمقدر بكونه نذراً لا لموضوعية شخص من الذكر وشخص المنذر

وكذلك لكونه عارفاً بالحكم وصاحب فقه . كما هو مستفاد عرفاً من أمثاله من العبارات والكلمات .

نعم (من الممكن ادعاء أن السيرة لا إطلاق لها ، فيكون المتيقن منها المجتهد الحلي (لكن) في الاطلاقات وساء العقلاء كفاية .

ثم أن بعض المؤلفين المعاصرين احاب عن هذا الوجه بأن عديه ما يقتضيه هذا الوجه هو عدم دلالة هذه الأدلة على حوار تقليد الميت ، لا دلالة على لزوم حياة مرجع التقليد ، فالوجه أحص من المدعي .

(الوجه التاسع عشر) ما عن بعض المعاصرين من أن أدلة التقليد لا مجال للمتك بها فيما حلتفت فتوى الميت مع فتوى الحلي لانه لهم في عمل الكلام لتكاذبها المانع عن شمول الدليل لها أو لأحدهما ، اما هو رد تعاق فتوييهما فلا حاجة في العمل إلى الاستناد إلى فتوى الميت بخصوصه و الحلي بخصوصه - كما مر منا بيانه سابقاً - .

(وفيه) انه مر من مسألي ان التعارض في التقدم لا يوجب التساقط بل مقتضى القاعدة الأولية في مثل التخيير وفقاً لجمع من المصادر ، خصوصاً والاطلاقات محكمة ومتساوي الميت والحلي بالنسبة إلى الاطلاقات متساوية ، وعمر احتقان الترجيح لا يوجب رفع اليد عن العمل بالإطلاق .

هذا .. وقد ذكر في المقام أدلة أخرى اضربنا عنها أطول البحث وفي ما ذكرنا كفاية وهو عمدة ما في الباب (وقد انصح) من مجموعها أن مقتضى الصناعة حوار الرجوع إلى المجتهد الميت حتى ابتداء ، ولكن الإجماع ادعى والشهرة العظيمة القطعية على عدم حوار أو بغير الفقهاء الأحياء (وفيه الحمد) في مثل هذه الأمانة في كل مكان بلسمي معها الركون إلى الاحتياط وعدم الاقدم على تقليد الميت ابتداءً . إلا إذا أدى الضرورة إلى ذلك (بطير) ما افق به بعض كبار مراجع العصر في المم قدس سره حتى سئل شخص

عن العمل في الحج عما في الشرائع أو شرح اللمعة إذا لم يجد فتاوي مقلده .
(بالفتح) ولا فتوى عالم حي آخر فحاج بنعم .

« مسألة (١٠) » إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت ،
يجب تمديد المسئلة عما إذا حار له العدول من الميت إلى الحي وحار له البقاء
— كما قيده بذلك الأخ الأكبر — دعى القول بوجوب البقاء على تقلد ميت ،
سواء مضافاً ، ومع اعليته في فرض لاعلية ، أو غير ذلك ، فالعود إلى
الميت واجب والعدول كان حراماً ، وكذلك على القول بحرمه البقاء ، ووجوب
العدول إلى الحي فيه لا يحتاج حرمه العود إلى الميت إلى بيان

وكيف كان لها استدلال به لذلك وجوه :

(وجه الأول) أنه من مصاديق التقليد الاشتدائي للميت ، إذ طلاق
حرمه التقليد الاشتدائي ضمن صورتي الاشتدائي المحض ، والاشتدائي
غير المحض .

(ويرد عليه)

ولأن عمدة الدليل على حرمه التقليد لاشتدائي هو الإجماع المدعى ،
وظهور لاطلاقات في الجبهه .

من الإجماع مدعى جمع ما أورد عليه سابقاً من مناقشة فيه صمري
وكبرى ، ورد عليه في انقسام الإجماع دليلي ، والمتيقن منه — ولعله
يتبادر أيضاً كما ادعى ذلك — هو صورة الابتدائي المحض ، لا مثل انقسام لذي
كالعمامي مقلداً به ثم عدل عنه بعد موته ، فإنه من الممكن أن يقال بجريان
الاستصحاب في حقه كما سبقني على شكل القول بعدم الفرق بين هذا وبين
التقليد لاشتدائي المحض لعله في غير محله بعد ملاحظة قصر الدليل .

وأما ظهور لاطلاقات في حرمه المقتي ، فمع تسليمه لا يعرف فيه بين

الابتدائي - المحض وغيره ، ولكن لم يثبت ذلك في محله ، بل اسلمنا أن الأمر بالعكس فالاطلاقات اعم من الحي والميت ، والعقل يؤيد ذلك ، ولا صارف للاطلاقات إلا حسيان انصراف ، لا واقعه .

وثالثاً ، عما أن عدوان (العدول) أو (العود) م يرد في دليل شرعي اعظمي لذا لا يلزم الدوران مداره ، بل يجب التمسك بالدليل على المسئلة بالخصوص ، وحيث لا دليل عليه بالخصوص فمعصية الصانع الفقهية حوره . وإن كان الاحتياط حسناً على كل حال .

(روحه الثاني) دوران الأمر بين التبيين والتحجير ، والاصل فيه التبيين أما الأول ، فلأن صحة فتوى الحي الذي عدل اليه محرزة ، وجمعية فتوى الميت بالنسبة الى مثله مشكوكا .

وأما الثاني وهو الكثرى فلأنه ولو لم يرد نص رسمي في كل دوران بين التبيين والتحجير ولكن فيما نحن - وهو مورد طرق والشك في طريقيتها اسواق للقطع بعدم طريةيتها ، لأن الشك في احيائه هو موضوع عدم احيائه كما يقال - يجب المصير إلى القول بالتبيين

(وأورد عليه) بأمور

أول . ما تقدم وما ورائي من أن (مقام التقليد) عمدة أدلته به .
ثاني . العقل المعصي من قبل الشارع بالتقرير ، وإن ثبت غير أنه سيرة المكتملة ختمات احيائه ، وكذلك الاطلاقات (لا يعتبر) فيه احيائه لا انتهاء ولا استمراراً ، ومع هذا لا يكون شك في احيائه سيكون موضوعاً لعدم احيائه ، ولا محل للدوران بين التبيين والتحجير حتى يرد باسمه فيه

ثالث . الاحراج المدعى - ولحدوش صمري وكثرى - فقام على عدم حور تقليد ميت انتداه ، ولصير اليه احتياط وهو حسن على كل حال

الرابع : بناءً على القول بوجوب تقليد لاعم ، أو الاورع ، ونحوهما

من المزايا التي ربما تعتبر ملزمة في مرجع التقليد ، لا مجال لاصالة التعمين في تعيين الحي ، لو كانت تلك المزايا في الميت .

مثلاً لو كان الميت اعلم من الحي ، فعدل المقلد إلى الحي ، ثم راد العود إلى تقليد الميت ، فلا مسرح هنا للدوران بين التعيين والتجوير وتقديم جانب الحي باعتباره مقتضى اصالة التعمين .

او كان ميت ورع من الحي ، او كان ميت ذا مروءة سواءً على لزوم مراعاتهما في المرجع .

فهو المقام يكون من الدوران بين التعيين وبين تعيين هذا ، وتعيين ذلك ، وفي مثله لا يجري صفة البعض ، من المحكمات . بعد فرض قصر اليد عن الادلة ، ووصول الدوبة إلى الاصور العممية . هو التعيين كما لا يخفى .

الثالث : من حروب صر شيعي في اعمم ، هو على القول بالتعيين في مقدم تعرض الفتاوى كما هو مشهور . فان على القول بالتسايق كما ذهب اليه بعض المرجع المعاصرين فيكون المرجع حينئذ التساقط ورجوع في مقام العمل إلى اصل الاشغال والاحتياط في القول . اد اختلفت فتاوى الميت والحي .

اد : فاجره اصل التعيين في مقدم ، ما يحدوش رؤساً ، وبالنسبة لبعض الاحوال ، او بالنسبة لبعض الفتاوى .

، الوجه الثالث : الاستصحاب ، فإن وادى الميت كانت حجة للمقلد قبل عدوله إلى الحي ، فتستصحب .

(واورد عليه)

ولاً : بأن استصحاب تعلقي متى على حججه ، لأنه لو لم يعدل إلى الحي كانت فتاوى الميت حجة له بالبقاء على تقليده ، وسحب الحكم من موضوع في حالة اليه في حالة اخرى انه هو من لاستصحاب التعليقي .

(وفيه) - مضافاً أن عدم صحة الحجية لاستصحاب التعليقي في بعض صورته التي هذه من تلك - أنه يتصور في المقام استصحاب تجريبي أيضاً ، مثلاً لو مات المرحع ، وبقي المقلد عن تقليده برهة من زمان ، ثم عدل عنه إلى الحي ، فحين عوده إلى الميت في نفس المسائل التي عمل بها حال موت المرحع من لاستصحاب التجريبي لا التعليقي . بأن يقال إن هذه العناوي كانت حجة عليّ ولا أعلم هل لها سقطت عن الحجية بمدوني أم لا فلاصل بقاها على الحجية .

ثم يمكن تتميم ذلك فيمن عدل إلى الحي فور موت المرحع فحين ان يعمل بعد موته بمساواة بعدم الفصل ، وعدم الفرق مضافاً تخصيصاً لاستصحاب التجريبي في المقام لقيام الدليل عليه .

وإن كان يرى يقال بالعكس بأن من عدل عن ميت إلى الحي فور موت ، يكون العود إلى الميت اعتياداً على لاستصحاب التعليقي عن الحجة شرعياً ، ويتم فيمن عدل بعد «بقاء مدة من الزمن بعدم الفصل و عدم الفرق مضافاً .

ولكن لا يخفى تقدم الأول .

وثانياً . لا يجري لاستصحاب في ادعاء لسبب الموضوع ، لأن الحجية تقتوي ائبت قبل العدول إلى الحي كالصدق عدول (البقاء المفقود هذا العدول حال العود إليه .

ويمكن أن يجوب عن ذلك بأن عنوان (البقاء) لم يكن موضوع الحجية حتى يدار مداره وجوداً وعدمياً ، كما أسلف ذلك في المسئلة السابقة ، وعما عنوان البقاء ورد في كلام الفقهاء ، وموضوع الحجية تقتوي ائبت بعد موته بالنسبة من كان مقلداً له في حال حياته أي هو للدلالة التي ذكرناها بالتفصيل في المسئلة السابقة التي نصح بعضها في ما نحن فيه فرجع هناك .

وثالثاً ان الاستصحاب في المقدم غير متصل فيه زمن الشك برمان
اليقين ، ومن شرط جريان الاستصحاب اتصال الرصيد كما حرر في الاصول .
(وفيه)

انه قد حقق في اصول عدم شرط اتصال رماني الشك واليقين ، واما
اللام عدم انقلاب اليقين اليقيني في بقاء بالعدم ، وهذا مكفي في حرمان
الاستصحاب لاطلاق الأدلة وعبره مما ثبت في محله .

د - فالعود إلى تقليد لمب بعد المدول عنه إلى الحي لا اشكال فيه
صاعياً ، عدى ما نراهي من شبهة كونه خلاف الاجماع بمنحة احتمال
صدق التقليد الاندني منه ، ولديك ولاحتياط في اتمام مما لا ينبغي تركه .

ويعرب من بعض مر جع العصر الذي يوجد منه ، على تقليد الميت
لو كان اعم ، او يحرمون لقاء على تقليد الميت مطلقاً ، ومع ذلك لم يعلقوا
على ما نقله مع انه على كلا العودين كان الامر يقتضي «تعلق» لأن المسألة في
المثل - كما سبق - سبق به على حوار كما مر انقاء و بمدول مطلق .

وهؤلاء هم علقوا على المسئلة السابقة وهي حوار نقاء على تقليد الميت ،
وعبره بعضهم ، وحده احرار بصورة الاعصاة واوجوهها

الهم إلا أن يكون قد اعتمدوا في ترك التعلق في هذه المسئلة على تعليقهم
في المسئلة السابقة ، وظهور الجدل من الابق في هذه المسئلة .

(مسألة ١١) - لا يجوز المدول عن احي إلى احي إلا إذا كان الثاني
اعم (المسئلة تجعل أن مشنئين ، اصل حوار المدول وعدمه ، وحكم ما إذا
كان المدول اليه اعلم .

أما الأولى: ففيها اقوال حمه الحوار مطلقاً ، وعدمه مطلقاً ، (والتفصيل)
بين الوقائع التي «تزم قيم مقيد لا أول فلا يجوز لمدول كما لو عقد على راحة

العارسية اعتماداً على تقليد الأول ، فلا يجوز له العدول إلى مجتهد لا يرى صحة العقد العارسية ليرتب عليه عدم العقد ، وعدم القسم ، وترويج الخامسة ، وغيرها . وبين غير ذلك فيجوز له العدول (والتفصيل) بين المسائل التي عمل بها على تقليد الأول فلا يجوز تعدل فيها ، وبين غيرها فيجوز (والتفصيل) بين توافقها في الفتوى فيجوز العدول وبين تخلفها فيجب الاحتياط ، وهناك احتمالات أخرى ، وربما كان بعضها اقوالاً .

(القول الأول) وهو الجور مصدق بسبب إلى العلامة في النهاية والمحقق والشهيد الثانيين ، واحثاره المحقق الأصمعي الشيخ محمد حسين (قدم) ، وذهب إليه لأح لأكثر في (العقود) وإن كان في حاشية العروة لم يعلل على امتنهما لما يمينه في مقدمته الحاشية من عدم ثبوتها على الموارد التي يوافق قول مصنف الاحتياط

وتردد في ذلك جمع من المعاصرين ومن تقدمهم الذين علقوا على قول ابن لا يجوز العدول (بقولهم) على الاحوط كان العم المرحوم المقدس المير عند اهادي الشيرازي (قدم) والسيد الكليني والظاهرودي وغيرهم .

واستدل للعود مطلقاً بآراء

(الأول) الاستصحاب

وتفريده : أن فتوى كلا الفقهاء كانت صحيحة على العملي قبل لأحد بأحدهما ، فإد حصل التشتت في بقاء هذه الحجية ، وبقاء هذا التحجير لا حتم ارتفاعها بالأحد فتوى أحدهما ، فمقتضى الاستصحاب بقاء الحجية ، وبقاء التحجير .

(وأورد عليه)

أولاً : أنه معارض بالاستصحاب حكم في المسئلة التي عليه التي عمل عليها سابقاً .

(فمثلاً ، لو كان الفقيه الأول يعق بوجوب الجمعة ، وقد عمن يقتواه ، فقلد
سبين من عمره ، ثم أُرِدَ العدول عنه إلى فقيه آخر يعق بوجوب صلوة ، فنظير
دون الجمعة ، فإن استصحب حور الفهم يقتوى الفقيه الثاني بعارض استصحاب
وجوب اتيان صلاة الجمعة فتعارض استصحاب المسئلة الاصولية ، لاستصحاب
منسئه الفرعية ، ومقتضى تعارض تدليلي - على المشهور - النساقط

وأجاب المحقق لانساري (قده) عن اشكال التعارض بحكومة استصحاب
التعبير في المسئلة الاصولية ، على استصحاب الحكم الفرعي ، لما تقرر في علم
الاصول من تقدم الاستصحاب الاصولي على لاستصحاب الفرعي على نحو
الحكومة ، لانه نحو سبب ومسبب .

(واورد) على هذا الجواب بعض المراجع المعاصرين بأن اثر استصحاب
الحجية التعبيرية عقلي ، يلحاطه بكون الاستصحاب الاصولي مثبتاً ولا يجري ،
حتى يعارض ، فكيف بأن يكون حاكماً .

ونقبره أن للارمة ببقاء الحجية التعبيرية لقول المجتهد الثاني ، وعدم
الحجية الفعلية التمييزية لقول المجتهد الاول وإن كانت ثابتة إلا انها ملزمة
عقلية ، من باب عدم اجتماع الصدين وليست ثراً شرعاً ، فليس عدم الحجية
العملية لقول المجتهد الاول من لآثر الشرعية لقاء الحجية التعبيرية حتى يجري
الاستصحاب يلحاطه ، وتقع المعارضة ، ثم يكون هذا حاكماً على ذلك .

(وفيه) نقصاً بورود هذا الاشكال في كل مورد تعارض فيه لاستصحاب
الاصولي مع الاستصحاب الفرعي ، مع أن هذا المعاصر لمورد ملتمز في
تقرير ته عن عم الاصول ، بوقوع التعارض ، وحكومة الاستصحاب الاصولي
على الاستصحاب الفرعي .

وحلاً بأن الثوارم العقلية الى تثبت على الاستصحاب ، ولا يجري

لمعاطها الاستصحاب اما هي النوارم العقلية المستقلة لا النوارم العقلية غير المستقلة التي صارت لورم عملية لمعاط احكام شرعية — كما حقق في الاصول —

وفي المقام الاخر من قبيل النوارم العقلية غير المستقلة ، هون القضاء بين حجية قول المتهمة الثاني تخبيراً ، وبين حجية قول المتهمة الاول تعبيراً اما نشأ من حكم الشارع ، لا من وجود التصاد واقعاً بينهما .

اذن فاجواب المحقق الانصاري (قده) متين وفي محله .

وأجاب المحقق الاصمعي (قده) على اشكال تعارض الاستصحابين بأنه لا تعارض بين الاستصحابين ، ضرورة أن المفعول الشرعي — سواءً على الطريقة — ليس إلا المنعوية والمعدية لكل من الفتويين ، وقضاء حدى الفتويين على صفة المنعوية والمعدية لا ينافي قضاء لاخرى عليها ايضاً ، لكونها في عرض واحد ، فلا حاكم ولا محكوم اصلاً حتى يلاحظ أن ايها الحاكم وايها المحكوم ؟

(و ورد) عليه ايضاً بما حاصله . أن المستصحب ما حجية الفتوى المختارة ، والحكم الفرعي ، وعلى كلا الصورتين يتحقق انه ارض بين الاستصحاب في المسئلة الفرعية والاستصحاب في المسئلة الاصولية

أما الاولى ، فلأن معنى الحجية التخييرية هو صلاحية صيرورة كل طرف — بالأحد والالتزام به — واقعاً تمديداً كما هو الحق في الحكم الشرعي — ولازمه المنعوية والمعدية ، لا انها هما المفعولان الشرعيان .

فإذا أحد المكلف بأحد طرق التخيير فبالأحد يتعين عليه فعلاً ، ومع التمعن والعدلة في حقه لا تنقضي الفتوى الاخرى على الحجية التخييرية ، لامتناع الجمع بين الحجية العينية لطرف ، مع الحجية التخييرية للطرفين .

وأما الثانية وهي ما كان المستصحب الحكم الفرعي : فهي ايضاً كذلك ،

لأن مصنون الفتوى هو وجوبها تعييناً ، ومعه لا يبقى أيضاً مجال للتخيير بين هذه للفتوى المختارة وبين الفتوى الأخرى .

وبنى هذا المصنوع على ذلك . أن التخيير بين الفتويين مما هو في المسئلة الأصولية فقط ، دون المسئلة الفرعية .

(وفيه) إذا نطالب بالدليل على كون الواحد بأحدى الفتويين موجباً لتعيينها (دون غيرها) على المكلف ، بل لدى بعضهم من التخيير هو أمر الأحاد بأحدى الفتويين يكون موجباً لخوار العمل بها ، لا تعيينها .

وكذلك . نطالب بالدليل على كون مصنون الفتوى هو وجوبها تعييناً ، من المفهوم من الفتوى حوز الاستعداد اليها ، والعمل عليها ، واعتبارها حجة . وريده التعيين والتعين في «صورتين لا يسعد عليها المذهب الشرعي لمعى التخيير .

واحتسب . لمزيد الوضوح . ذلك بالامثلة العرفية الخارجية فلو قال المولى لعبيده طيعوا كل واحد من اولادي على سبيل التخيير ، فكان أحد الاولاد يأمر كل يوم بطبخ لارز ، والآخر بصنع الخبز ، فلو طاع أحد العبيد لولد الاول وطبخ يوماً أرزاً ، الا تراء مطبوعاً لو امتثل عدداً من الولد الثاني وصنع خبزاً . ومن المعروف عنهم من تخيير المولى عبيده في طاعة ولاده التخيير الاستثنائي في اختيار صاعده أي واحد ، فإذا اطاع أحدهم يوماً لا يقدر على الانتقال إلى صاعده الآخر . أم المعروف عنهم من التخيير أن كلا القولين قابلان للاستعداد والطاعة ، لا أن نمنع أحدهما بالانزاع به دون الآخر .

ولو فرضنا الشك في بقاء هذا التخيير بعد الأحاد بأحد القولين كان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالحكم ببقاء التخيير

وأما بحث أن المجهول الشرعي هل هو للمعززة والمعدرية ، أم انه الواقع «تصدي والمنجزة والمعدرية من لوازمه فبحث يكفله الأصول وقد بسط القوم الحديث عنه هناك .

وأجاب المعاصر بعبه بعدم حرمان استصحاب الحجة التعبيرية في نفسه ،
لأنه من الاستصحاب في الشبهة الحكيمة ، وهو غير حار في بصره .

(وفيه) أنا اسلفنا عدة مرث حرمان الاستصحاب في الشبهة الحكيمة كما
هو المشهور ، ومصرح مناقشته الأصول .

(وورد) على الاستصحاب ثانياً : بأن موضوع التعبير هو الشخص
التعبير الذي م يأخذ بأحد الحكمين ، وبعد الأحد بأحدهما والعمل به ليس
متعبيراً ، فليس غيراً ، وليس الاستصحاب في المقدم إلا من إسهاء الحكم من
موضوع إلى آخر .

(وفيه) أن الأدلة التي دلت على التعبير ابتدأ كلها باقية بعد الأحد
بأحد الفتويين (فساه) فغفلت عن التعبير موضوعه لجاهل بالحكم ، ولا شك
أن المقلد لا ير ل جاهلاً بالحكم ، فإن لم يقلب بتقييده عالمياً وعارفاً ، وبدا
قالوا في إحدث الشريف (وعرف حلالاً وحرماً) أن المقصود به المعرفة
عن إحتجاج لا عن تقليد ، لأنها إذا كانت عن تقليد لا تسمى معرفة .

وآيت الأمر والسؤل وغيرهما موضوعاتها غير (الفقيه) وغير (أهل
الذكر) وبحوفا التي تصدق على المقلد بعد أحدهما إحدى الفتويين ، لأنه م
يصح فقيماً وأهلاً للذكر كصدقها على المقلد قبل أخذه بإحدى الفتويين
على السواء .

وهكذا السيرة أنها قامت على رجوع غير المقتد إلى المقتد ، وهذا لا ير ال
غير محتتم . وكذلك الاستدلال بالمطرفة ، والدليل العقلي ، وغير ذلك .

وبؤيد ذلك بل يدل عليه قول الامام عليه السلام (فلعوام) ولا ريب في
بقاء صدق هذا الموضوع عليه .

فلا مجال لانكار بقاء الصدق على مثله ، فكيف بانكار استصحابه .

ونعم ما قاله الاح لا كثر (والقول بأن التحير كان حكم المنحصر ولا تحيتر بعد الاخذ لا يرجع إلى محصل) .

(وورد) على الاستصحاب ثانياً : بما في الحتمية بأنه من الاستصحاب التعليقي امراض بالاستصحاب التحيري وتقرره ان مرجع التحير الثالث سبقاً إلى أن العمي لو اختار أي واحد منها اشد ما كانت فتواه حجة عليه ، فيتصحب هذا لحكم التعليقي بعد بطلانه لاحده وهذا الاستصحاب ممرض بالاستصحاب عدم الحجة الثالث قبل اختاره كليهما .

(وفيه) أن مصب التحير هو التحير بينها ذاتاً ، وحجية كليهما على العامي لا على التبعي ، ومن ابن حباء قيد (لو اختار) ولا يفهم العرف والعقلاء من حجية التحيرية التحيرية لا المتعلقة .

فإذا قل المولى لعمده طبع له إما الارر ، او البقهي ، فإذا يفهم العرف والعقلاء من هذا تحير ، ليس به غير بينهما على سبيل التحير لا انه إذا طبع هذا كان صحيحاً ، وإذا طبع ذاك كان صحيحاً . نعم لارر هذا التحير صحة هذه الكلام تعليقاً ، ومثله لا يقال فيه تعليقي

(لدليل اشائي) من ادلة حوار العدول من المحي إلى المحي : طلاقت لادلة هي تشمل كلا الطرفين ، قبل لاخذ بأحدهما ، وعمده .

(وما اورد) على ذلك من منع لاطلاق فيها ، لتوقف الاطلاق على حرر كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة ، ولا قل من الشك في ذلك فلم يستعقد اطلاق من رأس .

(وفيه) انه يكفي في الاطلاق عدم كون المتكلم في مقام بيان غير هذه الجهة ، نالذ ، ولا يبرم آخر كون المتكلم في مقام بيان هذه الجهة

وبعدرة أخرى لو القى استكده كلاماً مطلقاً ، ولم يقيد ، ولم يقم

على اربعة اقسام: حاص قريئة حالية او مقالية ، وليس له عرفاً وعقلاً له أس
يريد به المقيّد بقيد خاص .

واختبر ذلك بالمكالمات العرفية ، فلو امر المولى عبده باحصار فرس
للصلاه عليه ، ولم يقيد كونه من صوف ، او قطن ، بل لم يخطر في ذهن
المولى الصوف والقطن ابداً ، ثم سئى المصد بالصوف ، او بالقطن الا يكون
بمثلاً ، وهل يدوم «مصد أن سئل المولى عن كون العرش صوفياً ام قطعياً لانه
لم يحرر كون المولى في اطلاقه في مقام البيان من هذه الخبة .

ولو عرضنا نفس الحديث الشريف (فلعوام ان يقلدوه) وبحسبه على
العرف وسئلناهم هل إذا قلّد المامي قطعاً يصلح له أن يرجع إلى رفقته ؟
وماذا يستفاد من هذا الحديث وبحسبه ، لأحاطوا (بعدم الفرق لأن الشارع
لم يقيد .

، وما ورد (ثانياً على الاطلاقات من منع شموله ، ورد الاختلاف في
الفتوى (قد) مرّ وسيأتي التطرف فيه .

(القول «ثاني» المعدول من اخي لى اخي . عدم احوار مطلقاً .

استدل له بوجوه :

(بوجه الاول) لاجتماع الحكمي عن المحقق لقمي ، قدس (، وقدس في
المستمك (اجمالاً — في الجملة — حكاه غير واحد) .

(وفيه) اولاً : انه منقول ولا عبرة به .

وثانياً . بحالته جمع من اعيان الفقهاء له مثل المحقق الكركي ، والشهيد
الثاني ، والمحقق الخي ، والعلامة في النهاية من يما بخلافهم .

وثالثاً . لمألة حادثة في زمن المحقق والعلامة (قدما) كما قبل ولست
معونة عند القدماء حتى يتم تحصيل فتاوى كل الفقهاء فيها .

وربما - انه من الاجماع المحتمل بل لمعلوم الاستناد، لاستناد الجميع إلى الأدلة التي تذكرها - فليس ادن اجماعاً تصدياً حجة بيننا وبين الله تعالى كاشعاً عن فتوى المعصوم عليه السلام .

(الروح الثاني) قاعدة لاحتياط المعلي ، امير عنها بدور ن الامر بين التمييز والتعجير . فانه بعد الأحد بفتوى أحد المجتهدين يعلم بفراغ دونه استمرار العمل على فتوى ، ويشك في نه هل يجوز له العدول إلى المجتهد الآخر ، فهو يعلم ما يجب عليه ممياً المقدم على تقليد المجتهد الاو ، او يكون محيراً بينه وبين العدول إلى المجتهد الثاني واصل المعلي في المقام يقتضي التمييز ، خصوصاً و المقام من دور ن الامر بين طريقي ، والمشكوك الطردية بكون مثل المشكوك الحجة الذي هو موضوع عدم الحجة .

(واورد عليه)

اولاً : بما ذكره الاح لاكثر من عدم سلم وجوب الاحتياط في الدوران حتى ولو كان من الطريقتين ، لجريان ادلة البرئ ووروده على هذا الاصل العقلي ، وسيأتي البعث عن ذلك مفصلاً .

وثانياً . ما ذكره الشيخ الانصاري وثمة المحقق الاصفهاني (قدم) من بحكومة القاعدة استصحاب التمييز الثابت قبل الاخذ بحديث الفتوى من دون معارض (اما) الحكومة على استصحاب الحجة الفعلية - كما حذره الشيخ (قدمه) - او لعدم اقتضاء استصحاب الحجية التمييز اصطفاً ، وانها مقتضية حور العمل على طرده فقط لا بشرط - كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قدمه) -

وقد مر تفصيل الكلام فيها .

وثالثاً : ان المتسالم عليه - على الظن - ثبوت التمييز الشرعي في الفتوى

المتعارضتين ، ويكون هذا ، إن شاء الله ، بل الاجماع (كما قيل) محرراً لمورد
الفتاوى المتعارضتين عن عموم لزوم الاحتياط في الطريقتين المتعارضتين .

وما يوقش به في المقام سيأتي بناء الله تعالى عليه والاشكال فيه

(الوجه الثالث) الاستصحاب وله تقريران .

الاول استصحاب الحكم المختار ، وهو قلد مجتهداً يعون بالقصر في مورد ،
ثم عدل إلى مجتهد آخر بقول « يتم في نفس ذلك المورد جري بحقه استصحاب
القصر الشامل » مطلقه حتى في زمان عدوله إلى مجتهد الثاني

الثاني استصحاب حجية الفتوى المختارة ، أي استصحاب حجية القصر
بحقه ، لا استصحاب نفس القصر .

(وقد مر) ما عليه من الإيراد فلا يبعد .

(الوجه الرابع) ما عن الشيخ الأنصاري (قدس) في لالة من لزوم الخدمة
القطعية في بعض الموارد ، مثلاً لو قلد العامي مجتهداً يقول بالقصر في رخصة
فر سح وصلى أظهر قصرأ ، ثم بعد الصلاة قلد « يدي يقول » التهم في لزومه
فر سح وصلى العصر تماماً حصل له العلم بطلان إحدى صلاتيه فإذا لم يجر
العدول في مثل هذا المورد يتم المطلوب في غيره بعدم الفصل .

وراد على ذلك بعض المراجع المعاصرين بأنه لا حرج في متعلق التطلان ،
بين تعلم تفصيلاً بطلان العصر ، أم لعدم الترتيب بفساد الظهر بآتيانه قصرأ ،
أو لوجوب قصر العصر أيضاً كالظاهر .

(واجيب بأمور)

اولاً . المقصود موارد لزوم العدول كما إذا كان الثاني اعم على القول بدوم
العدول إليه - أو إذا تبدل رأي المجتهد ، و موارد العدول عنه بخلافه ، و
موت ، أو طروق فتى ، أو نحوها . وهو قلد مجتهداً في صورة الظهور وقصره ،

ثم تبدل رأي المحدث ، او عدل عنه لمؤنه ، او فقه او لاعصية غيره ، و نحوها وكان الثاني يقول «لأنه لا يجب عليه الاثنان» «لنصر قداماً» ، وما يجب به عن تلك الموارد يجب به عن هذا المورد .

وثانياً «الحسن» وهو انه إذا كان دليل عام يتكفئ كفاية الاعمال السابقة لماضي بها ، عن حجة شرعية حتى مع تبين عدم مطابقتها للواقع - كما ادعى من قديم الاجماع على كفاية ذلك - فلا تنصر العلم «للجماعة القطعية» ، الاحتمالية كانت و تفصيلية ، فضلاً عن العامة الاحتمالية

ونظير ذلك ما يقارن في باب «بعم الاجمالي في الواقعة المتكررة متدرجة في بوجوه» من عدم لزوم مراعاة هذا العلم الاجمالي ، كما يثقل له الشيخ الانصاري (قده) في الرسائل بامثلة حتى ترى عدم طول الشهر حيث يطشها روحها في كل ليلة بمصالة عدم انحصار إلى آخر الشهر ، ففي الايام الثلاثة لأخيرة للشهر يتوعد عم احملي اما بحرمة بعض الوطيات السابقة ، و بحرمة هذا الوطي ، ولا يكون «لعماد» العلم بخروج بعض الاطراف عن محل التكليف ، او عن محل الابتلاء .

وإن لم يكن ذلك دليل عام يتكفئ لكفاية كل الاعمال السابقة لماضي بها عن حجة شرعية ثم تبين عدم مطابقتها للواقع - كما قيل ايضاً - فلا بد من ملاحظة الحكم في كل مورد بخصوصه ، فإن كان دليل خاص بكفايته برمائه ، وإلا انزاعاً لاعتادة او القضاء او سائر الآثار لاخرى المقررة في الشريعة .

وبما قام بدليل الخاص على كفايته باب الصلاة فيما إذا زاد او نقص - غير الاركان - فإن حديث (لاتعداد) يشمله كما هو الاقوى ، مثلاً لو قلد مجتهداً كان يقول بعدم وجوب حلة الاستحاضة ، و صلى الظهر بدون جللة الاستراحة ،

ثم عدل الى مجتهد آخر يقول بوجوبها ، فإن مقتضى (لا تعاد) صحة صلوة الظهر لما أتى بها بدون جلسة الاستراحة عن صحة شرعية .

و ٤٤٠ م يقيم الدليل عليه بالخصوص كما قيل باب الصلاة إذا زد و نقص بعض الأركان ، كما إذا صلى مفتوى المجتهد الأول الظهر قصراً ، والمجتهد الثاني أتم بلزوم التام ، فإن حديث (لا تعاد) لا يشمل المقام ، فيجب عليه إعادة أو قضاء صلوة الظهر تماماً .

وإن قيل - ولعله ليس بالمعيد - يشمل حديث (لا تعاد) للمورد بصاً وتفصيلاً الكلام موكول الى باب الصلاة .

والحاصل : يجب القول بانقضاء أو لاعادته أو الكفارة ، أو سائر الآثار إذا علمنا بترتب الآثار على العلم بالمحالة الواقعية حتى ولو كانت عن غير هذا بالنسبة الى الآثار للعملية في الدنيا .

واما مسألة العقاب لأحروي فستحقيقه يترتب على صدق بمصيبة ، والمخالفة عن غير ، أو بالأحرى مستندة الى صحة شرعية - كما فيما نحن فيه - لا تصدق عليها بمصيبة ، حتى ولو كان بناء لمقدوم ول لا امر المعدول بعد العمل الى مجتهد آخر بخلاف المجتهد الأول في فتواه .

وبالتمسحة (فلو لم المخالفة العظمى في بعض مورد المعدول لا يوجب حكم بجرمة المعدول في نفس تلك المورد ، فضلاً عن القول بها عموماً .

ولا يخفى أن ما ورد في أصل المطلب من أن الحرمة تعم سائر مورد المعدول بعدم الفصل ، فيه ، أنه ثبت في الأصول أن الذي قيل أنه يعم حكم اعتبار مورد هو أن المعدول بعدم الفصل ، ولا يحددي مجرد عدم القول بالفصل .

(الوجه الخامس) ما ذكره بعض المراجع المعاصرين من أن العلم بخفاضة فتوى المجتهد المعدول اليه لفتوى تحت المعدول عنه ما تكون معلومة في

حيث العدول أولاً (فعلى) الأول لا يجوز للعقد العدول إلى الثاني ، ولا انقضاء على سوى لأول ، لسقوط كل فتويى عن الحجة بعداً من أجل المعارضة ، لأن أدلة التقليد لا تشمل صور المخالفة . بل اللزم عليه الاحتياط حينئذ .

(وعلى الثاني) وهو ما دام يعم المخالفة حين العدول وحصل له العلم بالقدرة بعد ذلك فإنه أيضاً لا يجب وزله العدول لسقوط كل فتويى عن الحجة حال عدم تصديق الفتويى ، (نعم) حال العدول كان عدولاً عن مخالفة الفتويى ، فكان يحيل حور العدول ، فيكون معدوراً على عدوله ، وإلا فعدوله باطل واقعاً .

أدأ فعدول إلى محتند آخر بخلاف في الفتوى المعتقد الأول غير حذر . وفيه (م م م مكرراً من أن مقتضى أدلة الشرعية التخيير في الفتويى بمعارضتين حتى على القول بتسقط المعارضة ، وعليه فلا يبقى مجال هذا لتفصيل .

وهل يلتزم هذا المعاصر معه بوجوب استصحاب عامة مقديبه عنه معدود عنورهم على فتوى مخالفة لفتوى ، لسقوطها عن الحجة بالعلم بالمخالفة (اللهم) إلا أن يلزم منه هو لأعلم على الاخلاق من المعاصرين ، ومن يصيب في عصره

(الوجه السادس) م نقله العلامة لروحاني من ان العدول لا يجوز من مرس باطلين ، اما (التمسك في الحكم الكلي) (واما) نقص آثار الاعمال السابقة ، واقعة على صحت التقليد الأول إذا قلد الثاني في نسخة الكلية مثلاً إذا كان محتند بوجوب حدهما الجمعة والآخر الظهر ، فقلد العامي لأول مرة وصلى جمعة ، ثم عدل إلى الثاني فما أن يلزم انتمض في انصوة واحدة . نعم حدهم هذه ، ومتدعه لآخر هذه أخرى ، أو يلزم الامر بـ ما أتى به جمعة سابقاً يقضيها ظهراً .

(ويرد عليه)

أولاً . في ذكره العلامة لروايتها عنه : من أن التقليد أي هو في الحكم الكلبي ، ولا نقول بالتعريض ، إذ عمل التقليد لابد وأن يستند إلى رأي المجتهد ، ولقد استند في صوة الظاهر إلى رأي المجتهد الأول الذي هو حجة حق والمسته إلى عدم لزوم القضاء بعد العدول ، فيكون سنده إلى المجتهد الثاني في خصوص الوقائع اللاحقة ، وذلك لا يكشف عن قدر العمل السابقة .

وثانياً . يلزم التعريض في الحكم الكلبي ولا مدح فيه سوى مستند فقط .
الدليل — الذي منها الفتوى — لدى المعارضة ، ولا نقول به كما مر بعض الحديث عنه وسبأني مفصلاً شاء الله تعالى .

وم يرد بحث التعريض وحرمه في آية أو رواية أو دليل شرعي آثم من اجماع ، أو سيره محققه أو نحوه حق يكون محقق ، سلطان .

وثالثاً : يفرض أن لا يلزم التعريض ، ولكن نقول به لا يلزم من ذلك التزم ضد العمل السابقة ، لأن لكل واحدة من الفتوى مسطور ومعلوم ، المسطور هو نفس الفتوى ، والمعلوم هو عدم صحته غيرها ، الشامل « إطلاقه لفتوى الآخر فإن كان في اليمين فتوى واحدة كما يلزم ، فالمعوم كما يلزم بالمسطور — على فرض صحة مفهوم للفتوى ، الذي المقام منه ، وقد سير في الأصول عدم حججه لأن اثبات الشيء لا يفي ما عداه —

ولكن مع وجود فتوى متعارضة فهذا مفهوم من متعارضان أيضاً يطرح بكل مسطور مفهوم الأخرى ، لاظهرية مسطور كلا فتوى من مفهوم الفتوى الأخرى كما حرر ذلك في الأصول أيضاً .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه عدم استقامه القول بحرمة العدول مطلقاً .

، « أقول الثالث) في العدول من الحي إلى الحي ما نقله لمستمك عن الجواهر وجماعة من التفصيل ، بين الوقائع التي قلد العامي فيها ، والترم البقاء

عملياً على تقليد الاول وبين غيرها ، لعدم حور الممدول في الاول ، وحور الممدول في الثاني مثال الاول : ما ، وقد مجتهداً يحور عقد السكاح «فارسية» ، فعقد «فارسية» على امرأة ، ثم عدل إلى مجتهد آخر يرى بطلان العقد «فارسية» ، فلا يحور له عدم ترتيب آثار الزوجه من اوطي ، وانقسم ، والنفقة ، والارث ، وعدم الرجوع في صفة ، ونحوها اعتقاداً على فتوى لمجتهد الشافعي .

ومثال الثاني : لمقدم على امرأة احببى «فارسية» بعد الممدول ، فإنه حينئذ يصح له عدم ترتيب آثار الزوجية بالنسبة إلى هذه المعلقة .

(والذي يؤيد) على هذا بقول : هو أن النكاح في مثال الاول ليس من التزام المطلق النكاح في أفراد احكام النكاح ، وانما هو نكاح في فرد واحد ، والأصل به وقعه واحدة ، لا لأجل التزامه ، وهذا نظير ما لو تزوج تحت احته من الرضاع فقتوى من لا يقول بعموم اهرلة ، وحلت منه ولداً ، ثم عدل في ثقاسه ان مجتهد يحرم الفروع ، فلا بعموم المهرلة ، ترى هل يحكم بأن الولد يثقل ، لاشبهة بعدم ، كان ولد نكاح ، وهل يثقل مهر الروحة من المسمى إلى منه المثال ، كلا ، وليس ذلك إلا لأن هذا إلى الأخير تعد واقعة واحدة ، لا وقعتين مندرجتين تحت كلي واحد ، كالظهر والجمعة .

أو نظير ما لو اكل لحماً حلالاً فقتوى مجتهد ثم بعد قليل قبل حصم اللحم عدل إلى مجتهد آخر يقول بحرمه اكل ذلك اللحم ، ترى هل القائلين يحوار الممدول مطلقاً يقول بوجوب تقيته ، هذا للحكم - سواء على وجوب تقيته الحرام وأن اقله في اربعة كأكده حرمه كما يقولون مثله في لزنا ، من أن بقاء الذكر ، واهرع لطيفة ، كادحار الذكر حرام

ذن وليس هذا تفصيلاً في حور الممدول ، لعدم التزام المجورين للممدول مطلقاً مثل ما صرح عنه هؤلاء المفسرون . وقد ذكرنا أن لوجه فيه أنه واقعة واحدة لا واقعتين حتى يصدق الممدول فيه .

(ورعاً يؤخذ على هذا التفصيل أيضاً استعداد أن يكون للرجل زوجتين عقد على كليتها بالعارسه ، يجب عليه ترتيب آثار الزوجية بالنسبة للاولى لوقوع العقد عليها في زمن تعلسه ممن كان يحور ذلك ، ولا يحور له ترتيب آثار الزوجية بالنسبة لوقوع العقد عليها في زمن تقليده ممن كان يحرم ذلك .

(لكنه) أن الاستعداد لا يكون مرجعاً للأحكام الشرعية ، والفكيك بين الآثار ما اكثره في انريمه ما دم الدليل بسوق إلى ذلك .

(القول الراسخ للعدول من الحبي الى الحبي التفصيل بين الوقائع التي عمر بها فلا يحوز له العدول ، وبين التي لم يعمل بها فمحور العدول ، وهذا القول ذهب اليه السيد شريعتمداري في حاشية العروة

ولعل الوجه في ذلك أن . . . أثر التي لم يعمل بها لا يتحقق فيها موضوع التقليد حتى يصدق «عدول» لأن التقليد كما عسر هو في حاشية هو (الاستعداد) أي رأي المختص في مقام العمل) وقد لم يستند لمقلد إلى المختص في مقام العمل ولم يقلده في هذه المسئلة ويكون تقليده لمختص آخر من التقليد لا استداني في تلك المسئلة لا من العدول .

فلا يكون هذا تفصيلاً في مسئلة العدول ، ويرجع هذا الى القول بحرمة العدول مطلقاً

بعم لو كان ممن يقول بأن التقليد هو الالزام ، كان هذا تفصيلاً في مسئلة العدول كما لا يخفى وقد تقدم الاشكال فيه .

(القول الخامس) ما بعض المصنفين في شرحه على العروة من التفصيل بين اختلاف المحمدين في الفتوى فلا يحور العدول ، وبين اتفاقها فيحور العدول

والحق ان هذا بصاً يرجع الى حرمة العدول مطلقاً ، لأن العدول الى

الموافق في الفتوى وإن كان عدولاً وقماً في الاستدلال ولكن لا أثر مهم له ،
بمعنى قد يترتب عليه بعد ذلك بعض آثار غير مهمة في نفسه ، مثلاً لو عدل
من ربه إلى غيره ، ثم مات ربه فيجوز لعقده النكاح على تلك الفتوى حتى على
القول بجرمة النكاح على تقليد الميت ، أما إذا لم يعدل فثبت ربه لم يجز له النكاح
على تقليده . ونحو هذا من الآثار .

ولعله لذلك لم يعلق هذا المصنف في حاشيته على ورود معنى هذه المسئلة
واعتبر نفسه موافقاً للمعروية في حرمة العدول . ثم إنه قد صرح بالشك في
عدم جواز العدول بما تقدم .

المسئلة الثانية : إذا كان العدول إليه أعلم فهو يجب العدول إليه ، أو
يجوز احتمالاً ، طاهر الحق الثاني ، لأنه استثناء عن حرمة العدول ومقتضاه
عدم حرمة ، لا وجوب ، وهو صريح كل من لم يعلم على هذه المسئلة من
مراجع وإن كان معسباً لا سيد حكيم قد صرح بوجوب في شرحه
على المروءة .

ويمكن أن يستدل به جمع بين أدلة حرمة العدول . وبين أدلة وجوب
تقليد الأعمام مع عدم ثبوت وجوب لأحد عم على لأخرى في جمع والمجيب .
(إلا أن من رأى على سلب وجوب مشهور من تالفه دليلين أن
مقتضى القاعدة في المقام الاحتمال .

(ولكن قد يحاط عليه بأن المسئلة قد يصح في الدليلين المتعارضين
الذين كان كل واحد منهما دليله مصدقاً لو حلتى عن المعرض - مسلماً ،
أما لو كان دليله دليلين من ديب لأصول المولى ونحوه إلى قول أحيداً
مدنى شبهة دليلين معارضين فلا ، ولعل نقضه به : إذ مهم من وجوب تقليد
الأعلم طلاقه حتى إذا استلزم العدول ، وقد يفهم من حرمة ديب العدول
إطلاقه حتى ولو كان إلى الأعمام .

وقال لاح لاكثر في مقام الاستدلال لحوار المدول إلى الاعلم :

و وذلك لعدم حرية أدلة سمع هـ ، (أم لاجماع) فقد تقدم انه فيما لا يكون أحدهما اعلم (وأما دور ب) الامر بين التبيين والتحجير فبعدمه هـ اذ قد تقدم أن هذه القاعدة اى هي هـ لا يكون احتمال التبيين في كل من الطرفين موحوداً ، وما نحن فيه كذلك إذ يختص تبيين المدول عنه لانه آحاد القطعة ، ويختص تبيين المدول اليه لكونه عـ .

، وربما يقال فيه (أن أدلة السمع لم تنحصر في لاجماع ، وأصل التبيين حق إذا عقدا في المقام يكون الامر بلا مانع — وإن كان الاح لاكثر لم يستدل في مقام الاستدلال بسمع إلا بها فقط ، ولكن) ذكرنا سابقاً من أدلة اماميين وغيرها ستة تحري في المقام لأدلة الساقية ، وهي لزوم المدافعة القطعية في بعض الموارد ، وتساقط المقابيل المتعدي للتعريض ، ودوران الامر بين امرين باضلين لتبيين من احكم الكلبي ، ونقص آثار الاعمال السابقة ، والاستصحاب .

(نعم من الممكن أن يحدث في الاستصحاب هـ عدم تكون سابقاً وهي تبدل الموضوع .

(و صريح بعض) هو الاول ، وهو وجوب المدول ان الاعلم ، وإليه ذهب جمع من مرجع العصر ومن تقدمهم كاسمدين الاصطهاني والحكيم (قدما) .

وعنده دللتهم عدم بمرق في أدلة وجوب تقليد الاعلم بين سبق تقليد غيره وبين عدمه .

(وفيه) أن أدلة تقليد الاعلم كما سيأتي هي رتبة بناء لعقلاء ، والاقربية إلى الواقع ، و لاجماع المنصور ، والأخبار لمعالجة ، فإن كان المراد من عدم

الفرق بين سبق التقليد وعدمه في وجوب تقليد لأعم هو ، إطلاق الأدلة ، فلا إطلاق قسم ، إلا لأحبار العلاحية ، لأن ساء العقلاء والأقربية إلى الواقع والاحتياج كلها أدلة غير لفظية ، وليس مسرحاً للإطلاق وعدمه (اللهم) إلا إذا كان للاحتياج معقد مطلق .

وب كان المراد من عدم الفرق غير لإطلاق فليدين .

وبدا وصلت الدعوة إلى الأصول العملية ، وكان لزوم تقليد لأعم لأصل التعيين ، ولزوم المقاء على تقليد المجتهد لأول الاستصحاب كان المقاء لازماً وب بحر أمبول حتى إلى الأعم لزوم الأصول الشرعي على الأصل العقلي كالم وقعت المعارضة بينهما كما حرر في الأصول .

١ هي اورد ، لأج الاكر في يقدم على السيد الحكيم (فقد) من به إذا ثبت وجوب تعاليد الأعم تعيين المدول سواء كان مستنده الدليل الاحتمادي ام الأصل العملي (لم يظهر) له وجهه

(إلا أن يصل ، بعدم حرمان الاستصحاب ، أو بمعكوميته لأصل التعيين لأن الاستصحاب في المقام دليل قنصائي لكونه محوراً للمقاء ، وأصل التعيين دليل قنصائي ، وكلها وقع تعارض بين دليلين اقتصائي ولا اقتصائي تقدم الدليل الاقتصائي .

لكنه) بكلا ثقبه غير واضح ، إذ حرمان الاستصحاب لا يمنع منه مع شامية اركنه ، إلا على القول بعدم حريته في الأحكام .

وحديث دليلين قنصائي ولا اقتصائي غير مرتبط بما نحن فيه . إذ كلا دليلين اقتصائيان ، عبة م في الباب مورد أحدهما الحكم بالإلحاح ، لأن الاستصحاب دليل لا اقتصائي ، ومثلة تقدم الدليل الاقتصائي على غيره إنما هي فيما كان دليلين حاصله غير اقتصائي كادله المناحت ، والمكروهات والمستحيات .

(ثم) إن من مطاوي ما ذكرناه بالتفصيل يظهر حكم العدول من العلم إلى غير العلم فلا مبدأ ، فلا دلة هي هي ، والقوض هي هي ولكن مع تفاوت لا يخفى على المطلع .

[مسألة - ١٢ - يجب تقليد العلم مع الامكان على لاحوط]

لا بد لنا من تقديم امر قبل الخوض في شرح حكم المسألة

(الأمر الاول) لمبدأ فقد المصنف الحكم : (مع الامكان) في هذه المسألة بالخصوص دون سائر المسائل مع أن الامكان شرط عقلي في كل الأحكام الشرعية .

الجواب عن ذلك لأن الغالب عدم امكان تقليد العلم لعدم امكان تشخيصه فإن لأعلية لا تساط بالعلم حتى يكون الاكثر ساء هو لا علم ، ولا بالدراسة أكثر حتى يكون الذي درس عشر من علم من درس عشر سموات ، ولا بالتأليف حتى يكون من كتب في الفقه أكثر يكون هو العلم ، ولا ، شاكل ذلك ، وإن كان هذه الأمور وشاها نأثر في لأعلية احداً أو كثيراً . -

وما لأعلية تساط بقوة الفكر ، وحدة الدهر ، وشدة الذاكرة ، ونحوها كما تساط بالاحاطة الأكثر بالمائل ونحوها .

فقد يكون شاب في الثلاثين من عمره اعلم من شيخ في الستين ، وإن كان الشيخ نعم نفسه أكثر ، كما هو لمشاهد في حلبة العزم الدينية - كثرة الله وايدهم ووقفهم - فإنه قد يحصر الدرس اثنان يجمعهما أحدهما بإلقاء المدرس ، ويقرره بعد ذلك بمراجعة قليلة ، ولكن الآخر بعد لمراجعات عدة مرات والمباحثات عدة مرات وصرف الساعات الكثيرة لا يكون قادراً على ضبط كل حريجات للدرس وخصوصياته كما اومى إلى ذلك وإلى غيره حديث الشريف (من العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء) .

فالتخصصات التي اودعها العلامة الحلي (قده) في شرحه على التحرير ولم
سلح بعد الثانية والعشرين من عمره لا تكاد يفهمها غالب الطلاب بعد الثانية
والعشرين من عمرهم

وشريف العلماء (ره) الذي مات في الخامسة والثلاثين من عمره على
اكثر لا قوا - لنلاميذه (كصاحب الصوائط ، والشيخ الانصاري وغيرهم
(قدم) تحقيقات عالية لا تكاد تجد عند الشيوخ من لم جمع الذين هم
غائبين عاماً في البحث والتحقيق والتدقيق، حتى ان بعض الذين كتبوا تواريع
حياة العلماء بسند الصوائط إلى شريف العلماء باعتار أن مؤلفه تلميذ على
شريف العلماء وأحد تلك التحقيقات عنه ، فيقول (فان شريف العلماء في
الصوائط) ، وأنا اعرف على بعض الذين أن تحقيقات البيع العسوي من
المكاسب إنما هي (شريف العلماء مع ما للشبح الانصاري (قده) من البرة في
ميدان التحقيق والتدقيق. كل ذلك وشريف العلماء كان شياً حين كان يدرس
في كربلاء المقدسة ويحضر درسه جوابي الألف من العلماء والعلاء والطلبة أو
اكثر من ذلك كما قيل .

ولذلك كان تحصيل الاعلم في كل زمان من اشكل الامور ، إن لم نقل به
الاشكل مطلقاً ، وسيأتي في دة المصنف لاشرط تقليد لاعلم تنمة للكلام ،
وانما دنا الاشارة إلى أن تقسيم المصنف وحب تقليد الاعلم بقوله (مع
الامكان) عما هو لدرجة مكده ، إن لم نقل لعدم امكانه .

(الامر الثاني) هو غير الاعلم - على عرض عدم حور تقليد الغير له -
يحور معه العمل باحتياده ، ام لا يحور ذلك ايضاً . وهذا الامر وإن كان
من فوايح مسئلة تقليد الاعلم ، وكان الاوى تأخيرها عن تحقيق اصل لمسئلة
ولكن باعتبار أن البحث عن ذلك ذو بحث أصل حجية فتوى غير الاعلم

احتمالاً فيقول لم اعثر على من يقول بعدم حجية فتوى غير الاعم مطلقاً حتى
لنفسه وإنما في المقام يذكر الاحتمال فقط وهو يعتمد على تقريرين .

الاول أن الفتوى من منصب الامام ، وأنه اعطى في ركن العينة للاعم
فقط حسب الأدلة ، فكما لا يجوز للمفصول في عصر حضور الامام عليه السلام
اتباع نظره فيه وما يجب عليه اتباع نظره لامام ، كذلك في عصر الغيبة
هذا المنصب منح للاعلم ، فلا يجوز المفصول إلا اتباع نظره للاعلم .

الثاني : إذا وصلت الدونة إلى الشك والاصول العملية فمع الشك في حجية
فتوى غير لاعلم حتى ما ندسة إلى نفسه يكون موضوعاً لعدم الحجية .

والجواب عن الأول : صحيح أن الفتوى من منصب الامام ، وصحيح
يضاً ان هذا المنصب منح في ركن العينة للاعلم فقط — على سبيل العرض —
ولكن القياس في غير هذه ، إذ صحة الفتوى لمعارضة للامام عليه السلام في عهد
الحضور ، بطل قطعاً لأن قول الامام صحيح قطعاً ، وليس مثل ذلك العقبة
والأفقه ، فتوى العقبة ليست متيقن السطوان ، كما أن فتوى الأفقه ليست
متيقن الصحة (أي المطابقة للواقع) .

مضافاً إلى أن العقبة المحالف فتواه للأفقه يرى خطأ الأفقه ، بخلاف
المحالف للامام فإنه يعلم خطأ نفسه واقعاً .

وعن الثاني . بأنه كذلك ، لولا قيام الأدلة الإحتشادية — كدلائل إطلاق ،
وسوء العقل ، والاحجاع ، وغيرها — على صحة عمل العقبة لنفسه ، مضافاً
إلى أنه لم يقل القول بذلك عن أحد من (نعم) بناء العامة حالاً على ذلك
والتعلم من الأئمة الأربعة (لكن) لا لكونهم علم من غيرهم ، ولأن لو وحد
لاعلم من الأئمة الأربعة هذا اليوم لا يعدلون منهم إليه ، وإنما هو لأمر سياسية
اقتضت لهم ذلك واستمرت حتى اليوم ، ولعله يأتي اليوم الذي تقتضي
السياسات غير ذلك .

وبعد بيان هذين الأمرين نسده شرح مسئلة فصول . الاقول المعروفة في
تقليد الأعلام أربعة

الأول : الوجوب مطلقا .

الثاني : عدم الوجوب مطلقا .

الثالث : التخصيص بين العلم بعد أدلة هوى الأعلام بمعنى العلم في المسائل
استدل بها وعدمه ، بوجوب تقليد الأعلام في الآراء دون الثاني .

الرابع . نفس هذا التخصيص مع ردة عدم مطابقة فتوى غير الأعلام
للاحتياط .

أما القول الأول (وهو الوجوب مطلقا ، ذهب إليه جمع كبير من
المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين فقد حكى القول به عن أصحاب الارشاد
وهذا لأصول والتمهيد وإلمية للمعجدي ولديروس والقواعد والذكرى
والجهرية وجامع المقاصد وتمهيد الشهيد الثاني ، والمعالم ، وحاشيته للنصائح
المدرسية ، وبزبدة الرضا وغيرها من المعاصرين ومن تقدمهم القمي
والروحاني والحكيم والشاهروودي ، وغيرهم ممن لا يحصر في كتبهم أو
حواشيهم على العروة .

واستدل له بأدلة :

(للناس الأول) الإجماع حكى عنه المحقق الثاني في الدرعية وحاشية
الشرع وعن طاهر السيد المصطفى (ره) كونه من المسلمات عند الشيعة .

(وفيه) لمع صغرى تنصاري الآراء واختلافها وحداناً (وكبرى)
لأنه ما منيع الاستعداد أو محتمله ، أو لأنه مسئلة عملية . حسب بعض
أدلة - ولا مخرج للإجماع في المسائل العقلية كما لا يخفى .

(الدين الثاني) نسده العقلاء ، فإنهم مع وجود عام وعلم يتركون العالم

وبأخذون برأي لأعلم في كل الأمور المعشية والمعادية . ولم يظهر من الشارع ردع عن هذا البناء فيكون ذلك تقريراً من الشارع لحجته ، أو بمنزلة التقرير وهذا غير أصل التبيين لدى الدوران .

(وأورد عليه ، مع كلتا المقدمتين (أما الأولى) فوضع التوام الماس بترك العالم ومراجعة الأعلام ، كيف ولو كان كذلك لزم تعطيل المقصود في المهن مع أنه ليس كذلك خارجاً فإنا نرى الأطباء يرجعون الناس في الأمراض الخطيرة التي فيها خوف الموت من دون التحقيق عن العالم والأعلام ، وكذلك لمهندسون ، والصناعة ، والخباطون ، وغيرهم وإن شئوا عن عدم تقيدهم بجملة الأعلام بحسب داحونة لا تكون اعذاراً عقدية لترك واجب عقدي ويقولون أن طريقه بعد ، أو هو أسوأ حلقاً ، أو أقرب التزاماً بمواعيده ، وبحو ذلك مما لو كان مراجعة لأعلم لازماً عقلاً لما صلحت هذه اعداداً .

(وأما المقدمة الثانية) فإنا أدله حوار تقليد المقصود من طلاقات الآيات والأخبار ، وعدم الاستفصال وبحو ذلك ربما تصحح رادعه عن هذا البناء — على فرض وجوده — .

وأجاب بعض مراجع العصر عن المقدمة الأولى بالفرق أنه ربما يسامح الرجل في أغراضه الشخصية عما لا يجوز مساحته فيه في أغراض المولى وموارد الإحتجاج (وقوله) أنه إذ ثبت حكون حوار مراجعة لمقصود مدح وحمود لأفضل هي طريقة العقلاء وديهم حيث لا يرون أنفسهم مبرمين بمراجعة لأعلم فقط في العيون والشؤون — كما هو كذلك والمعرف بذلك — كان ذلك دليلاً على عدم كونه من باب المساحة فلا يفرق فيه بين أمور الشخصية ، وبين أوامر الموالى للعبيد ، فتصدق الطاعة معها .

(الدليل الثالث) كون فتوى لأعلم أقرب إلى الواقع ، وكلما كان أقرب إلى الواقع لزم الأحكامه ، لفرض الطريقية الصرفة لفتوى لعقيه

(واورد عليه) مع الصغرى والكبرى معاً .

أم الصغرى فلا يسلم اقربية قول الأعم الى مواقع مطلقاً ، لحوار مطابقة فتوى العام مع الأعم من الأعم من الأموات ، أو من الأحياء إذ لم يحز تقليده له قد بعض الشرائط كالمعدلة ، أو حادثة المولد ، أو موافقتها لفتاوى لمشهور مع نمرود لأعم بعنواه ، أو غير ذلك مما يحصل سوى «مما أقرب الى الواقع من فتوى الأعم» .

وما فرق به بعض الأعمان المحققين - على ما حكى عنه - وقعه السيد الروحاني في (جتهاد والتقليد) من امر بين لأقربية انداجلية التي يتمتع بها فتوى لأفضل وبين الأقربية الخارجية التي هي موحسودة في فتوى الفصل لموقعه سوى من هو أعلم من الأفضل ، أو للمشهور أو نحو ذلك (بأن) المقصود بالأقربية هي الأقربية انداجلية لا الخارجية لأن الخارجية تعتمد على ما ليس بحجة شرعاً ، فكيف يكون «مخرج» - وهو فتوى المعصوم - حجة مع عدم حجية ما اعتمد عليه هذا الفرع .

(وقيل) ببيان عدم أقربية فتوى الأفضل مطلقاً ان كان المقصود منه اثبات حجية فتوى الأصول كان ، ذكره وحده ، ولكن المقصود ببيان اقربية الفتوى الى الواقع ، وهذا كما قد يحصل بكون المقي أكثر إحاطة وقوى استنباطاً ، ودكى في رد المروج إلى الأصول ، كذلك قد يحصل بكون غير الأعم موافقاً في فتوى للأعم من الأعم ، وهذا امر وحداني غير قابل للإنكار .

(وأما الكبرى ، وهو لزوم لاحد بالاقرب إلى مواقع حرماً مطلقاً (فتسمع) بأنه لا دليل على أن ملاك الحجية في الفتوى هي الاقربية الى الواقع ، وبما الذي قام عليه الأدلة هو صدق (العالم) و (العارف) و

(الفقيه) و (أهل الذكر) ونحوها عليه ، وهذه العماوير كما تصدق على
الأعلم كذلك تصدق على العالم أيضاً .

(ورع) ، يقال أو يحسن من أن مقتضى طريقة الفتوى هي حجية فتوى
الأعلم دون فتوى العالم لدى تعارضها .

(فيرد عليه) أنه لا بدعاة من الطريقة وبين حجية فتوى غيره الأعلم
أيضاً (بطريق) تعارض المبتدئين فإن اقترنة أحدهما إلى الواقع - كما إذا كانت
أعرف بالحد من الأخرى - لا توجب تصنيح ، وسقوط البينة الأخرى من جملة
معها طريقاً (ولد) ذهب مشهور إلى التسقط فيها وليس ذلك إلا للترحم
ووجود ملاك الحجة في كليهما ، وإلا ما أوجبت لامارة غير الأقرب سقوط
الأقرب أيضاً كما لا يخفى .

ثم نرى بعض مراجع العصر في تقريراته قد رتب الكباري :

« بأن دعاء تعيين الرجوع إلى الأقرب يتوقف على ذلك العقل لروم
الأحدية وتعيينه ، ذلك حرمياً قطعياً لا يحتمل خلافه بحيث لو ورد دليل
على خلافه من الشرع لأوله أو طرحه ، وإن للعقل هذا لأدرك ؟ ، وللشرع
ترخيص الرجوع إلى المفصّل إذا رأى معصية في تعيين الرجوع إلى الأقرب
أو رأى مصلحة في توسعة الأمر على المكلفين - كما هو الواقع في حوار العمر
بمور الثقة وترك الاحتياط من دون أن يستلزم ذلك الترخيص ، الرجوع
إلى المفصّل موضوعيته كما دعاه المستدل -

« نعم » ، لو وقف العقل على لروم إحرار الوقعات ، وإدراك عدم رضا
أولى بتركها ، لحكم بلروم العمل بالاحتياط وعدم حوار العمل بفوق العاص
والأفضل من غير فرق بين لروم العسر والخرح ، واحتلال النظام وعدمه .

والحاصل ، أنه لا يتسنى للعقل الحكم بالبات بتعين الرجوع إلى الأقرب

مع احتمال ورود بمبدأ من الشاوع بالترخيص في الرجوع الى المصل والمفصول ، ومع هذا الاحتمال - ولو كان ضعفاً - لا مصادق لادعاء القسط بتعيين الاخذ به .

« وقوم عدم وجود ذلك لاحتيا لا يحلو عن مكابرة » .

وهو كلام عتيق إن كان مقصود القائلين بلزوم الاخذ بالأقرب الى الواقع كون ذلك من قبيل العلم والمعلول لعل ليس بين لا يتخلل احدهما عن الآخر ، (أما) إذا كان مقصودهم كون ذلك من قبيل مقتضي - كـ هو الحال في كل أدلة للمطبة ، وكل لأصوار ولأمارات فلا يرد عليهم الاشكال المذكور .

مثلاً : القائلون بان الأمر يدل على الوجوب ليس معناه بان يتخلل عن الوجوب لمصلحة كانه سنة لاستحسانه (كذلك) فان نحن فيه الذين يقولون بان الأقرب الى الواقع يجب الأخذ به ، هو على سبيل مقتضي يدي يمكنه تركه لوجود مانع ، فهو دل دليل شرعي على التعصير بين الأقرب وغير الأقرب في مورد يكون ذلك لتدليل ماها عن مود مقتضي ، لا دليلاً على عدم اللزوم والترتب إطلاقاً حتى ينحو الاقتضاء .

والظاهر أن القائلين بلزوم الاحد بالأقرب يريدون به الإقتضاء على نحو سائر الترتيبات التي يرتبها الأحكام الشرعية عليها ، فالقطع بوجود مانع يرفع اليد عن مقتضي ، أما مع احتمال وجود المانع فلا يرفع اليد عن مقتضي . فتدبر .

وأحاب الأخ لأكثر عن الكبري بأنه لا نسلم أن المصدر في تعيين لأقربية هو نظراً ، لإحتمال أن يكون شيء بمبدأ من نظراً هو موضع اهتمام الشارع ، ومثل ذلك مسألة تعارض الخبر والقياس في قطع اصابع المرأة ، فإن القياس في مورد وإن كان أقرب الى الواقع ومع ذلك رجح الشرع جانب الخبر .

(وربما يورد عليه)

اولاً . هذا تسليم لاصل الكبرى ، ومناقشة في تشخيصها ، فيكون — بالنتيجة — مناقشة في الصغرى ، إذ معاده ان لأقربية ما هي بغير الشارع ومن ينعلم أن قول الأعلام أقرب الى الواقع (ويؤيد) ذلك انتمظهر بتمارض الخبر والقصاص .

فلنعزل أن بقول . نحن شخص أن قول الأعلام أقرب الى الواقع و الخاص . أن الكبرى تقتضي بيع الصغرى من باب السالبة وبتمارض الموضوع ، ومعنى مع الكبرى كونها من قبيل السالبة ، وبتمارض المحمول

وثانياً : أن سلب الشارع الاقربية في مورد — كتمارض الخبر والقياس في مسألة قطع اصابع امرأة — لا يكون دليلاً على عدم لزوم العمل بالأقرب إذا احترزت الاقربية في مورد آخر .

(الدليل الرابع) ما عن بعض لاعبين المحققين . من أن لا علم هو الاكثر احاطة بمدارك الاحكام ، فيكون العلم هو الاقل احاطة ، ومعنى ذلك أن لا علم يعرف من مدارك الاحكام أشبه لا يعرفها العلم ، فنكون الدسة بين العلم والعالم ، كالدسة بين العلم والجاهل — في يحمله العلم ، ويعلمه العلم — وكما لا تصح التسوية بين العالم والجاهل في الرجوع اليها ، كذلك لا تصح التسوية بين العلم والعالم في الرجوع اليها .

(وفيه) أولاً . لا سلم كون العلم هو الاكثر احاطة بحيث يعرف مدرك لا يعرفها العالم ، وان لا علم — حسب الأدلة التي قبمت وسيأتي البحث عنه — هو الاهم والاذكى والاشد فطنة .

وثانياً . يمكن أن يكون مناط حجة شرعاً هو عنوان ينطبق على العالم ولا علم سواء بسواء . كما هو كذلك . من العلم) و (المعارف) و (الفقيه) و (أهل الذكر) ونحوها مما ذكرت في الاحبار :

وثالثاً أي مادم في أن تكون هناك في حارة رجوع إلى الفصول
مصلحة هي في نظر الشرع أهم من مصلحة لواقع ، كالتسكين على المكملين
بدي وردت به الشريعة المصحاء - كما في الحديث الشريف -

ومع هذا الاحتمال لا يتم استعانة الرجوع إلى غير الأعلم كما يستفاد من
مضاهي كلامه الفصل في المقام .

ورامياً إن ما ذكره من أن التسوية بين الأعلم والعالم نظير التسوية بين
العالم وأخاه يرجع إلى امتناعها عقلاً ، ولم نجد أحداً التزمه ، بل لا ينظر أن
يلتزم به أحد .

(الدليل الخامس) الأخبار

(منها) مقولة عمر بن حفصة وقت (الحكم ما حكم به أعداؤها
وفقها ، وصدقها في الحديث ، وورعها ، ولا يلتفت إلى ما حكم
به الآخر) .

(وأورد عليها)

ولاً تصعب السند (رقيه) أن تلقي الأصحاب لها ما يقول يفرحها عن
الصعب

وثانياً بأن في باب خصومة والتراجع ، وإسراء الحكم منها إلى باب
الفتوى (قياس) لأنه من إسراء الحكم من موضوع إلى آخر (ومع الفرق)
لأن باب الخصومة لا يمكن الحكم فيه بالتحجير لعدم كونه رافعاً للخصومة إذ
كل خصم بأحد عن بوفه فتبقى خصومه كما كانت ، بخلاف باب الفتوى
والتحديد فإن التحجير فيه رافع للحيرة ومثبت للتكليف (وبعد) لذلك لم
يأمر الإمام بالتحجير بعد فقد درجحات - كما فعل غيره - ذلك في باب معارض

الروايات - وإنما امر بالارحاء حتى تلقى أمانك (ثم) ان أردنا القيس فلنقس المقام باب الأحكام التي أمرنا فيه والتجديد لا يباب الخصومة وهذا اليراد متين عانها

وثالثاً : ما ذكره بعض مراجع العصر في التقارير من أن هلاك التقدم في المقولة إنما هو الصفات الاربعة بحكم واو المطف لا الافقية فقط ، فلا تكون تلك ملزمة بمجرد ما .

وما ستظن به (الشيخ الانصاري) (فده) في (رسائل) من أن مؤن الراوي عن الامام عليه السلام صور التناهي بين الحكيم فقط ، وعدم مؤن له عن صور وجود بعض المرحلات دون بعض بكتف كون كل واحد منها مرجحاً مستقلاً على نحو لا بشرط ، لا على نحو بشرط شيء (غير ظاهر) ولا مصادم لظهور واو المطف في الطبيعة بشرط شيء .

ورابعاً : ما ذكره انصار أن التلازم إنما هو بين يعود احكام ووجوه الفتوى ، لا بين عدم يعود الحكم وعدم حجية الفتوى ، لأن سلب المركب أو ما يحكمه مما يكون سلب بعض أجزائه ، فعدم يعود حكم غير الاوجه يمكن (أن يكون لاجل عدم كون حكمه فاصلاً ، ويمكن) أن يكون لعدم حجية فتواه ، وبمعنى الأحص لا يدل على بطلان ، وعدم حوار أحد فتواه في المقام لا يدل على سلب الحجية عن فتواه ، بل لعدم كون فتواه فاصلاً ورابعاً لارتفاع من الفتوى مطلقاً وإن كان فتوى لا علم ليس بفصل ، بل الفاصل هو الحكم (انتهى) .

(وفيه) - مصداقاً الى عدم وقوفي على انفراق شرعاً بين الحكم وبين الفتوى لا في الكتاب ولا في السنة سوى الفرق موردني لئلا ليس بفارق في الحقيقة ، فالفتوى تطلق في مقام العلم من غير خصوصية ، والحكم في مقام

الترافع وحل الخصومة - (أن) الظاهر من المسئلة كون حكم غير الآفة غير نافذ لعدم حجية فتواه لا مطلقاً ، من في طرف تعارضها مع فتوى الآفة في باب الخصومة (وبدل) عن ذلك تسادر ما قلناه إلى ندمان من ملاحظة نص الرواية من أولها إلى آخرها (نعم) الظاهر أن عدم نفوذ حكم غير الآفة بما هو لمصلحة رفع الخصومة التي لا تتأني مع نفوذ حكمه .

(ومنها) خبر داود بن حصين وفيه (ينظر إلى آفتقها وأعلمها بأحاديثها وأورعها فيمده حكمه ، ولا يلتفت إلى الآخر) .

(ومنها) خبر موسى بن أكبل عن الصادق عليه السلام . (ينظر إلى عدلها وأفتقها في دين الله فيمضي حكمه) .

(ومنها) ما في نهج السلافة من عهد الإمام أمير المؤمنين عليه الفضل الصلاة والسلام إلى مالك الأشتر (رضوان الله عليه) وفيه : (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل وعيتك) .

(ومنها) ما في الوسائل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ثم قوموا وفيهم من هو أعلم منه لم يرا أمرهم في السعد أو يوم القيامة) .

(ومنها) ما في نهج السلافة أيضاً (يحسن أن أحق الناس بهذا الأمر اقوامهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه) .

(ومنها) ما فيه أيضاً (إن أولى الناس بالإنبياء عليهم السلام جاءوه به) . بتقريب أن المرجع للتقيد هو الأولى بالإنبياء ، لأحد أحكام الإنبياء عنه .

(ويرد عليها) أنها - مستثناة الثلاثة لأهمية - واردة مورد القضاء وفصل الخصومة ولا يقاس باب الإفتاء والتقليد على باب القضاء لما مر في المسئلة بل لا نسب لو أردنا أن يقاس قياس الباب باب الأحكام ولكونه أكثر مناسبة من ذلك القياس .

مضافاً إلى أنه يمكن استعانة الاستصحاب من عهد مالك الاشتراقتين
أنه لو كان الرجوع إلى العلم لارماً واحساً لم يكن ينكفئ مالك لاشتراكه
النصاء نفسه لأنه أعم من أثر الرعية ، ولأن الإمام قال (فصل رعيته)
ولم يقل (الأفضل منك ومن رعيته) فتأمل .

وأما خبر لوسن عن النبي (ص) فيرد على استدلاله لما نحن فيه .

أولاً : أنه في مقام الإمامة والبطانة المطلقة التي ليست تخضع إلا للعلم على
الاطلاق في جميع العصور والقبول المنحصر في أئمة الطاهرين لاثني عشر
صوت الله وسلامه عليهم أجمعين ، وهذا الخبر له بطائر كثيرة معصونه في
باب وجوب كون الإمام أعلم أهل زمانه .

وثانياً : بصعب السد (وفيه) أنه نفسه إلى هذا الخبر وحده في محله
ولكن بالنسبة لكل ما ورد به المعصوم في بيان ضرورة أهمية الإمام في
غير محله لا مكان ادعاء التوثر المعصومي ، أو الإلهامي في حقه

وثالثاً : (ثم قوموا) على طلاقه لبشمن يعني ، لم شموله —
بمعنى الإطلاق — لإمام صلوة الجماعة ، ولأمير جيش ، ولغيرهما لأهم أئمة
أيضاً ولا اظن أحداً يلتزمه .

وقد يورد على الخبرين الأخيرين بقول في سجع السلافة .

أولاً : بصعب السد ، لأنه لا يعود أن يكون من سبيل الشرف
الرضي (ر) في نقت منها خارجاً بسد صحيح يعتمد عليه في الأحكام
الشرعية ، وإلا فلا .

وثانياً . بأن المصروف من كلمة (هذا الأمر) هو لاسمه كما لا يخفى على
من لاحظ روايات باب الإمامة ، ولاشك في لزوم كون الإمام العادل أعلم

السام خيماً في عصره . وبأن كلمة روى السام «الانباء» ظاهر في لاولية المطلقة التي لست إلا في الامام المصدر ، فهو كسابقه انصاً

وثالثاً : بأنه أي قلام بين لاولي «الانباء» و لاولي «التقليد» ؟

ورابعاً : بأن الاولى ظاهر في غير الوجوب .

ثم به قد يورد على الاستدلال هذه رويته : بأن لافقه ، و (الاعلم باحاديثنا) بالمعنى الذي كان متعارفاً في زمن صدور هذه الروايات هو غير لافقه والاعلم في صلاح اليوم

وهو الاعلم و لافقه في عصر (افقه) كان يقول للذي روى وحفظ حديث اكثر من غيره ، مـ يوم فدرس مع لافقه ، اذ جمع عظم من هذه الجهة وكلهم منسوبة في مصدر لافقة بالاحداث والآثار ، لأن رويته معدومة في كتب مطبوعة هي متداولات جميع ، ومعدومة حسب الناس والاحكام وكل ما يره لافقه يره غيره ، واما لافقه و لافقه في هذا عصر يقبل الذي يقر في رد الفروع الى اصول كثير ، و كان كثير ركا ، ووهماً

وقد يفتش : ذلك بأن ينصود رد على دفعه في عصر الأئمة عليهم السلام هو المعنى الثاني المعروف في عصرنا لقوله **صحيح** (انهم افقه) من ايد عرفتم معارض كلامنا) أو (معاني كلامنا) .

وقد يورد على عهد هذا لاكثر (روى) بأن الامام ع مرر (لافضل) لا (الاعلم) وبنيها عموم روجه ، لأن الافضل - اعم وعرفاً هو الاكبر في كل الصفت لا - انه لا في العلم فقط ، بل في جميع للعلم ، والاحلاق ، والآداب ، وعطاء السام مـ رغبة في الكلام و نمشرد وعبرها ، ولا مقيد لهذا الإطلاق «اعلم وجب» وما اصطلح عليه الفقهاء من طلاق (الافضل) على الافضل في العلم فقط مصطلح مـ تحدث ولا يحسن عليه طلاق الرواية

الذي يجب حمله على المعنى العرفي والعمومي كما لا يخفى (فهذا) قرينة ، اخرى
لكون الامر استصحابياً ، لعدم نقول به ، بل عدم وجوده بسحب الاطلاق
إلا في شخص الامام المعادل كما هو واضح .

بل سياق كلام الامام عليه السلام بعيد عن الافضل بمعنى الاكثر علماً بل يناسب
الاكثر تقى وورعاً ، والاستدلال بهذا الكلام - بقرينة السياق - لزوم
الاورعية في المرحع أول من الاستدلال به لزوم الاعلية . ودونك كلام
الامام عليه السلام قال (ثم ختر للحكم بين الناس فصل رعيتك في نفسك ، من
لا تصيق به لأمور ، ولا تعكك الخصوم ، ولا يتأذى في الرلة ، ولا يحصر
من العمى الى خلق إذا عرفه ، ولا تشرف به على طمع ، ولا يكتفى نادى
هم دون قضاء ، وواقهم في الشهرة ، وأحسد لهم بالحجج ، واقبهم ترمأ
تراحة الخصم ، واصبرهم على تكشيف الامور ، وصرهم عند تصاح الحكم ،
من لا يذهبه اطراء ، ولا يستميله اغراء الخ .

هذا الكلام كله في تورع وحرم التقصي وليس فيه كلمة تدل على كونه
اعلم الناس .

(وما) روى في الباب ما في المعبر عن (لا حنص ص) مرسل عن
رسول الله ﷺ . « من علم علماً يهري به السوء ، أو لباهي به العشاء ،
أو يعرف به الناس الى الله يقول . انا رئيسكم فليتو به مقعده من النار »
من الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها ، فمن دعى الناس الى نعمهم وفيهم من هو
اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة .

(وفيه) - مصفاً - لا بأس به في السياق بل على الامامة والخلافة ،
لا مخرج التقليد ، فهو منصرف بينهما كما لا يخفى من راجع حديث عصب
الخلافة من البحار وغيره .

(ومنها) ايضاً ما في البحار ايضاً عن عيون المعجرات عن الامام محمد اخوادم (عليه السلام) انه قال لعنه : يا عم انه عظيم عند الله أن تقف عدائاً بين يديه فيقول لك : لم تعني عددي عما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك ؟ ، (وفيه) مصداقاً على لإرسال ايضاً - أنه لأهل الفتوى عما لم يعلم ، لدي هو حرام حتى على لا علم ، ولا اختصاص له بمعية الاعمم ، فليس تدماً دلالة ايضاً .

فما هي (التفتيح) من أن (هذه البروة وإن كانت تدل على اعتبار الاعمية المطلقة في المقي) غير واضح ، إذ لا دلالة لها أصلاً ، إذ انما أن الفتوى التي لا تعلمها لماذا تعني بها وفي الأمة من هو أعلم منك ويعلم تلك الفتوى . ولتشهد غير الاعلم تعلم وتعني لا انه يعني بلا علم .

(القوم الثاني) عدم وجوب تفضيل الاعام مطلقاً ، وهو المنقول عن جمع من تأخر عن الشهيد الثاني (رد) ، وهو الذي يجبل الله الأخ الأكبر والحمد المرعشي وبعض آخر ورد ، نسبة بعض الاعلام المعاصرين الى صاحب الجواهر (رد) ايضاً .

وقد استدلل له بآدلة :

(بدليل لاول) صلاقت الآث والروايات الدالة على رجوع الى «عقده» والعلماء ، وكل من في حيا ، وأهل الذكر ، ونحوها فاصلاقتها وترك الاستعصال فيها دلائل المحير بين أفرادها العام ولأعلم . ومع الشك في الاطلاق فالاصل الاطلاق كما حقق في محله .

ويمكن تميم هذا الدليل بقريتين .

(الاولى) لا شك في أن اصحاب لأنه عليهم السلام كان لهم اختلافات كثيرة في «مبارى» التي كانوا مفتون بها للشيعه ، لانهم كانوا يعنون عن لآخره الى ما اكثر الاختلاف فيها (الفصل طوعاً)

(الثانية) لاشك في أن الرواة الذين كان الشيعة يأحدون عنهم معلم دين ، وكان الأئمة عليهم السلام يرجعون الشيعة اليهم كانوا متعاونين في القضية والعلم ، ويؤيد ذلك رجوع الامام الصادق عليه السلام ابن أبي يعفور - وهو من كانت تؤيد الفتاوى عنه - الى محمد بن مسلم ، ولولا أن محمد بن مسلم أعلم من بن أبي يعفور لما ارجع الامام عليه السلام اليه ابن أبي يعفور

وبص حديث هذا (صحيحه ابن أبي يعفور) قل قلت لابي عبد الله عليه السلام انه ليس كل ساعة اتفاق ، ولا يمكن القدوم ، ويحيي لرحل من أصحابنا فيستلي وليس عندي كل ما يستلي عنه ؟

وقال عليه السلام : ما يملك عن محمد بن مسلم الشقي فيه سمع من أبي وكان عنده وحياً .

ومن هاتين القريبتين يستنتج أن اتصالات الرواة بل لآت ايضاً - بحكمه ، بورودها مطلقة وبلا أي قيد أو أية اشارة في ظروف الاحتمال في الفتاوى ، والتفاوت في العلم .

(واورد) بعض المراجع لمعاصرين على القرينة الاولى

ولما منع عن كثرة وقوع لاختلاف في الفتوى بين اصحاب الأئمة عليهم السلام ككثرة الخلاف الموحودة حالاً بين الفقهاء ، وذلك لتمككهم من مراحة الأئمة عليهم السلام وحل الإختلاف دون مثل رمسا الذي لا يرى لامسام ولا فسلة ولا يجهلنا في الفتاوى المختلفة .

(وفيه) - مصافاً إلى أن الاختلافات كانت متوفرة بين أصحاب الأئمة حسب اختلاف اجتهادهم ، وقلتها وكثرتها لا تعيد الحكم بمسعود أن الاختلافات اليوم كثر لا يوجب تعيد الحكم المتعي على اصل الإختلاف ، لا على كثرتة أو قننته . (أن) مراحة الأئمة عليهم السلام لم تكن - دائماً -

ر فعه للاختلاف ، كيف ولأمام عليه السلام قال في حديث ختلاف الشيعة في الحج (انا خالفت بينهم لكي لا يعرفوا) .

(مل) إن خلاف من جهة لاحاديث المحمولة على التقية كان أكثر من زمانها هذا الذي عرفنا - مرور زمان ، وورود روايات عن بعية لأئمة في مسائل وردت فيها روايات من باب التقية ، وتميز الاحكام الصادرة تقية عن غيرها - ما هو لحكم الصادر تقية ، وما هو الصادر لبيان حكم الله الواقعي .

(مع) أن غالب الأئمة الاطهار عليهم السلام كانوا تحت مرفعة شديدة بحيث لم يتمكنوا من إصدار الاحكام الواقعية ، ولا كان يتمكن الشيعة من الاتصال بهم كثيراً ، ويؤيد ذلك حديث ذلك الرجل الذي اراد سؤال الامام عليه السلام عن مسألة فاحتمل نزع الحيار حتى جاء ودخل بيت الامم ، ثم بيع الحيار لهم وسئل مسئلته ، وعيره كحديث « حراب سورة » وعيره

وثانياً على فرض تسليم وجود خلافات بين أصحاب الأئمة عليهم الصلوة والسلام فلا يصلح ذلك قرية صارفة لاصرف الاطلاقات الى المحصة التفسيرية لأن المصنقات لا تشمل حال لمعارضة صلا (ولدا) وقع لسؤال عن حكم لمعارضة فوردت لاحصار العلاجة لذلك فبوكالت لاطلاقات لاولية كافيته ، احتاجوا الى السؤال .

(وفيه) - مضافاً الى ما مر ويأتي من أن الاطلاق يشمل صورة المعارضة ولا يدم منه أي محذور عقلي أو شرعي - (أن) وقوع السؤال عن شيء لا يدل على أن العقل والعرف لا يحكم فيه بحيث لو ترك السؤال لمقى لأمر منهما ، والاحص لا يدل على الاعم كما لا يحصى ، وقد ثبت في باب التراجع من الاصول أن الحق كونه التعجير في لاحصار العلاجية موافقه للاصل

(وقد اورد) على أصل الاستدلال باطلاقات الآيات والروايات عدة ابرادات .

(الإيراد الاول) انكار الإطلاق من رأس ، فإن الآيات والروايات كلها مسوقة لبيان أصل حوار التقليد ، دون التعرض للعالم والاعلم ، ين (قيل) إنها ليست في مقام بيان شروط المجتهد أصلاً ، ولزوم كون الإطلاق معتمداً على اشترط كونه في مقام البيان من تلك الجهة واضح .

(وفيه) أولاً : لم يتم عندنا وجه لزوم العلم بكون المتكلم في مقام بيان حجة حق يتم الإطلاق بالنسبة لتلك الحجة ويشمله لفظ المطلق . ولا عرفنا وجه حمل هذا الشرط من مقدمات الحكمة التي لولا احتياجها لما تم لإطلاق .

نعم ، يجب أن لا يكون محرراً صدور المطلق أعير هذه الحجة أما لزوم إحرار صدور المطلق لمجهته حق يتم الإطلاق فيها فلا .

والذي يدل على ذلك أن (الإطلاق) كسائر الظهورات اللفظية مدعور ومعتذر ، ويجب أن يتم التنجيز والاعداد ليتم الإطلاق ، والظاهر تمامها بعدم إحرار كون المتكلم في مقام بيان غير هذه الحجة ، بحيث يكون صارفاً للكلام .

ولنعم ما قال الاح الاكبر بعد الصدق حيث قال : (ألا ترى أن لقولي لو قال لعنده (اسأل العالم) ثم لم يسأل احد العالم الموحود في البلد معتذراً باحتمال لزوم كون العالم حاصفاً للمسئلة - مع عدم كون ذلك العالم كذلك - لم يكن عند العقلاء معذوراً . ولو سأله وعمر به لم يكن عندهم ملوماً ؛ ولم يكن لقولي حق الاعتراض بأنه لم يكن الكلامي إطلاقاً يشمل هذا .

ثم أردف ذلك بقوله (ولو توقفت في الإطلاقات على هذه المناقشة لم يبق إطلاق سيماً عن محوها ولزم دفع اليد عن جميع لإطلاقات) .

نعم كما قلنا يجب في تمامية مقدمات الحكمة أن لا يكون محرراً لدى مخاطب ان المتكلم في مقام بيان غير هذه الحجة بحيث يصلح ذلك صارفاً للكلام عن المطلق وذلك قصداً لتامة الاعداد والتنجيز .

وثانياً ، وجود التفاوت في العلم بين اصحاب الأئمة عليهم السلام قريبة حارجية على كون الإطلاق في مقام البيان ، لأن الأئمة عليهم السلام كانوا يرجعون الشيعة إلى نفس أولئك الذين كانوا يسمون تفويضهم في العلم

وثالثاً ، قوله **بالتفويض** (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه عاكفاً لموهبه ، مطيعاً لأمر مولاه فللمعوم أن يقبضوه) ظاهر في كون لأعم **بالتفويض** بصدد بيان شروط مرجح التقليد ، وذكره للشروط الأربعة وعدم ذكر الاعلية دليل على عدم الإشتراط .

وأما بقية شرائط مرجح لتقليد بقول فيها ، بأن مقتضى إطلاق هذه الرواية عدم اشتراط أي شرط آخر مما ثبتت بدليل متين (نعم) لو ثبت شرط بدليل آخر يقدم عليه على هذا الإطلاق ، وليس تقديمه من جهة عدم الإطلاق ، وإنما هو من تقدم النص أو الظاهر على الظاهر . كما لا يخفى

(الإيراد الثاني) على لاختلافاتها أنها ليست بصدد بيان العتوى والتقليد وإنما هي بصدد بيان أحد الرواية وكيفية بين الدراية ، وبين روية .

(وفيه) ما مر مفصلاً من الاستدلال بها لحوزر التقليد في شرح لمسئلة لاولى عند قسوس المائى ، أو عقلاً) وعدم اختصاصها بأخذ الرواية فقط وفلا حظ .

(الإيراد الثالث) أن بعض تلك المطلقات - كحديث أما من كان من الفقهاء - ظاهرة صحة التقليد في أصول الاعتقاد إذا أحدها عن اجتمعت فيه هذه الشرائط ، وهو مسلم البطلان .

(وفيه) أولاً التقليد في أصول الدين إذاً " وحب العلم لعقوله - ولكنهم ليس مسلم البطلان ، بل أدلة وجوب المعرفة لا تدل على أكثر من ذلك وليس هنا موضع تفصيله .

وثانياً : الاشكال في قطعة من حديث لدائس حارج لا تدل على الاشكال

في قطعة أخرى سليمة ، كيف وقد اشتهر بين الفقهاء أن فقرت الحديث الواحد بمقالة احاديث مقصودة وما أكثر ذلك في مصاوي الاحاديث الشريفة ويظهر ذلك للمتتبع فكيف بما نحن فيه لذي هو دون ذلك لأن الإطلاق منع عن شموله لبعض الأفراد للدالة الخارجية .

(الإيراد الرابع) ن بعض الروايات هي في مقام القضاء والحكومة وقياس باب الافتاء بساب القضاء مع الفارق - كما مر -

(وفيه) ولا ينقيح المناط يتم المطوب في الفتوى ، فإن مناط الحجية في باب القضاء إذا كان يكفي فيها العلم بالمسائل ومن كونه «عم» ، لكفى ذلك في باب الفتوى لانتفاء الخصوصية أو لوحدة المناط ، إن لم يكن «اولويه» في باب الفتوى من باب القضاء ، لأن الفتوى مجرد بيان حكم شرعي ، والقضاء بيان حكم شرعي وزيادة رفع الخصومة .

(وما نقص) به في تهذيب لاصول عن ذلك بأن هذا ، يتم إذا لم يكن القضاء بغير العرف ذات خصوصية غير موحودة في الفتوى بحيث كانت الحجية وصفت لأجل تلك الخصوصية ، والخصوصية وصحة فإن رفع التشريع لا يحصل إلا بفصل حاكم ثالث عدل ، ولا يخص بالاحتياط والتصريح ونحوهما مما يمكن في باب الافتاء والتقليد .

(يرد عليه) - مصافاً الى امكان الامر بالاحتياط أو التصالح أو نحوهما عقلاً في باب القضاء أيضاً بحيث يكون فصل الخصومة بها متى حدثت فلس في ذلك نظير لسوران بين المحدثين الذي لا يمكن الامر بالاحتياط فيه . أن الخصوصية لمادة عن الاطمينان بالمناط ، هي الخصوصية المصادرة ، لا الخصوصية التي توجب الاولوية .

مثلاً : لو قال المولى لعمده خذ هذا المريض الى الطبيب ولم يعين الطبيب ،

وكان لمرض خطيراً مشرفاً على الموت ، ثم بعد مدة كان الموى مريض آخر
بمرض طفيف فهو يحتمل عدم حوار مراجعة العبد في المرض الطفيف مطلق
الطبيب ، من أجل أن الطبيب لمصطفى بعله كالمريض الخطير ، أما لمرض
الطفيف فيجب فيه مراجعة طبيب اعلم ؟

وما نحن فيه من هذا القليل فلاحظ .

وثانياً : قد يدعى الإجماع المركب في المقدم . بأن القول بالاعلمية في
باب التقليد وعدمه في باب القضاء أحدث قول ثالث .

(وفيه) أن ثبوت الإجماع المركب في المقام يحتاج الى تأمل وفحص أكثر
والظاهر عدم ثبوته .

وثالثاً : على فرض احتصاص بعض الروايات المطلقة باب القضاء وعدم
جور امراء حكمه الى باب التقليد ، يكفي الإعتماد في باب التقليد بقية
الاطلاقات في الآيات والروايات الأخرى .

(الإرادة الخامسة) أن في المقسولة (فإذا حكم بحكما) ومن بن يحزر أن
الغاية حكم بحكم الأئمة الظاهرين عليهم السلام ولعله اشتبه .

(وفيه) ما لا يحصى ، فمن المراد - بالتأدير - من حكم بحكما هو
حكم اعتماداً على روایت الأئمة الظاهرين عليهم السلام بقربة مقابلة ذلك
، رخصة حكماء الحوزة الذين كانوا يحكمون بحكم الشيطان والطغوت .

(وإلا) فإذا حرر في مقام أن الحكم حكم الأئمة الظاهرين فلا يحتاج
ذلك إلى جعل الحجة (مع) أنه لا سيد عالم إلى معرفة أن الحكم
حكمهم معنى مصدقته قطعاً بفتوى الأئمة عليهم السلام .

(الإرادة السادسة) أن لإطلاقات غير شاملة لصورة التعارض بين العنوين ،
لأن الأصل في التعارض التساقط .

(وفيه) ولا . لا سلم كون الأصل في التعارض مطلقا التساقط كما
يبقى البحث عنه مفصلاً انشاء الله تعالى .

وثانياً على فرض ذلك ، فالمورد خارج عن هذا الأصل العلم بعدم خروج
التكليف عن حدى القنوس ، فلا محالة يكون المحكم هو النصير

(وما يقال) من لزوم الاحتياط في المقام كسائر موارد العلم الاحتمالي
(فيه) أن الإجماع الملقون على خلافه ، المؤيد بعدم التزامهم ذلك عالماً في
باب التقليد مصداقاً ، إلى الاشكال في أصل مسجوعة العلم لإجماع مطلقاً وربما
يأتي مقام نستوفي البحث فيه عن ذلك .

(الدليل الثاني) لعدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، ما عن الأصول . من انه
لو وجب تقليد الأعلم لما حار لمعاصري الامام عليه السلام تقليد اصحابه مع بقاء
أن الشيعة كانت تأخذ من أصحاب الامام (ع) الاحكام كما كانت تأخذ من
الامام نفسه ، وبصيغة عدم انكار أحد من الأئمة عليهم السلام ذلك مع
كونه بمنظر وسمع منهم (ع) يتم التقرير المصححي .

(ولورد) عليه أولاً ، مصداق قياس المذهب بالامام عليه السلام .

(وفيه) إنه قياس ووي وليس باطلاً ، إذ لو حار مع وجود الامام
المصوم عليه السلام تقليد غير الامام لما حار مع وجود الأعلم تقليد غير الأعلم
بطريق أولى .

وثانياً منه أحسن مما نحن فيه ، فإن الشيعي الذي كان يشك الرواة
في أحكامه بما كان يستلزم عدم سمعوه من الامام ، فكان تقليداً بالامام بواسطة
دقل الرواة ، لا تقليداً لرواه ، وهذا نظير أن تقليد الشخص لمذهب الأعلم
الذي هو في بلد آخر ، ثم يشك في بلده مثل الأعلم ممن قرأ رسالته الأعلم
ويعرف مسأله ، وكان في بلدة شخص عالم فقيه ، وليس مراجعة مسائل

تقليد الأعلّم - دالة عدم وجوبه مطلقاً - ١٩١

لذلك الذي قرء رسالة لأعلّم تقليداً له في مقدس العالم هي المذ ، وانما هو تقليد للأعلّم من ذاك العالم .

وفيه أن الرواة لم يكونوا عترة ناهي فتوى لأعلّم دل كانوا مجتهدين لاهم كانوا يستعطفون لأحكام كما يؤيد ذلك قوله (ع) (اهت الناس) .

وثالثاً . بأنه من المعلوم عدم مراعاة الشيعة الرواة إذا خالف قولهم قول الإمام ~~عليه السلام~~ كما هو المعروف في مراعاة العالم مع وجود الأعلّم ومخالفتها في الفتوى .

(وفيه) به قياس مع العارضة ، إذ عدم الاعتناء برأي مخالف رأي الإمام بما هو معلوم بأن المخالف للإمام مخالف لواقع ، وليس في مخالفة الأعلّم والعالم مثل ذلك ، بل قد مر سابقاً أنه قد يكون العكس لوجهين رأي العام بموافقته مع فتوى الأعلّم من الأعلّم من الاموات ، أو من وقد بعض شرائط التقليد أو نحو ذلك .

(الدليل الثالث) استقرار مبرة المتدبر على مراعاة العالم الجامع للشرائط في الأحكام الشرعية من زمان المعصومين عليهم السلام إلى زمان هذا من دون التحقيق عن الله لم والأعلّم ، بحيث أصبح مسألة تقليد الأعلّم - حتى في مثل هذه الأهمية التي كثرت الفتاوى بوجوبه - لا يعرف إلا أقل القليل من المتدبرين ، ولو كان تقليد لأعلّم وحياً لورد الردع عن هذه السيرة ، ولو كان ردع لوصله ، فهي المقام يدل عدم الوجدان على عدم الوجود دلالة عرفية كافية في التجيز والاعدار عقلاً .

(وأورد عليه) أولاً . ذلك في مثل هذه الميزة بحيث تكون دليلاً شرعياً .

(وفيه) البحث والمخصص في أحسن الرواة ، وأحسن الشيعة ، ومراجعتهم برواة ، ونحو ذلك يشترط الإنسان على القطع بذلك .

وثانياً : بأنه لم يعلم ثبوت السيرة حتى في صورة العلم بالخالفه لتدبرتها .
(وفيه) أن الخلاف كان كثيراً بين الرواد من أصحاب الأئمة عليهم السلام
ويؤيد ذلك كثرة وقوع السؤال عن لزوم الخلفه ، والرواة المختلفين (هـ)
بأمرنا وهذا ينهانا) .

وثالثاً : بعدم تلح الافصل والمفصول بينهم .

(وفيه) انه قد مر بيان بطلانه :

(الدين الرابع) لزوم العسر والخرح من وجوب تقليد الاعلم ، العسر
في تشخيصه والعسر في مراجعته .

أما الأول : فلأن لاعلم مجهول معهوداً ، عسر تعيينه .

أما الجهن مفهومه فللخلاف فيه ، هل هو الادكي والاكثر قصة ، ام هو
الاكثر مراده للمسانن واستساضاً لها ، ام الاكثر اطلاعاً بالأشياء والمظاهر
ام غير ذلك .

وأما عسر تعيينه فلأن لاعلم لا يشعشه إلا الفقيه امر ول لجميع العلماء
أو الناظر في كتب جميعهم ، وكيف يتسنى مثل ذلك للناس .

(وفيه) أن لاعلم مفهومه العربي غير مجهول ، والجهل في بعض المور
لا نصر ، بوجود مثله في كل لغاهم ، وإن كان قد يقدر بأن الاحالة الى
العرف حالة الى المجهول لكنه ليس بالمجهول الذي يسقط التكليف

وأما العسر في تعيينه فعلى الامام من الاعتراف به ويؤيد ذلك أن كل
جماعة من الافصل يعين مرجعاً ويقول نه أعلم مع العلم أن الكلام
موجود فيه .

(وم قيل ايضاً) من أن العلم لا يعلم في العفه كاعلم لا يعلم في الطب

تقليد لاعلم - أدلة عدم وجوده مطلقاً ١٩٣

واهمية وسائر العلوم يحصل دلشباع ، والاحتسار ونحوهما ، ويريد في المقام
ماشوت تالسة .

(فيه) إن كان المراد بالاعلم هو الاعلم على لاطلاق - كما هو مفروض
السحت فتعبيه حق في لاطباء وسائر العلوم أمر لا سكاك يحصل إلا نادراً
جداً لعدم لاطلاع الكافي لأحد على اصماء العالم كله بل وحق على اصماء قطر
وحد من الاقطار حتى يعرف لاعلم على الاطلاق من بينهم .

وإن كان المراد بالاعلم ، هو الاعلم النسبي ، أي - الاعلم في علماء قم
مثلاً ، أو لاعلم في علماء كربلاء ، أو لاعلم في علماء الحجف ، فهو وإن كان
مبوراً إلا أنه غير محل الكلام بل ربما يقال انه يصبأ في غاية الصعوبة ولذا
برى الاختلاف الكبير بين الافصل في تعبيي لاعلم في بلد واحد

(وما قبل ثانياً) من أن محل الكلام غير لاعلم عن غير لاعلم في صورة
المعلم بالاختلاف في القتوى .

هنا كان المقصود بالمعلم المعلم التعصيلي فقط ثم ولكن لا يلزمه القائل
بوجوب تقليد الاعلم .

وإن كان الأعم من الإجمالي ايضاً ، فهو موجود غالباً .

وأما الثاني : وهو لزوم العسر في مراجعة الاعلم (إما للمقدين) فلمعسر
لإرم جميع الناس على مراجعة اسان واحد (وأما المرجع) نفسه فلمعسر
احابته على مسائل جميع الناس .

(وفيه) عدم تدميته خصوصاً في مثل هذه الأزمة التي يمكن للمرجع
طبع ملايين فتاواه ورسائله العملية خلال مدة قصيرة ويمكن للناس مراجعة
تلك الرسائل .

لهم إلا أن يقال ان المسائل الموحودة ليست إلا أقل من عشر مسائل
تمثل بها الناس ولد يرى ان الرسائل تسهل على المراجع صائفة عن مختلف
المسائل والمراجع عالماً لا يتمكن من الاشارة عليها

(الدليل الخامس) بناء العقلاء على الرجوع الى الفصول و الحصول في كل
المعوم والمهن ، كالطب ، و هندسة ، والصناعة ، والنساء ، و التجارة ، ونحوها .
وبولا ذلك لا نجد باب لفصول مع ما يرى من وحدان المهنيين و لاطباء
والصناعة كلهم يرولون علمهم عما فيهم — قطعاً — من الافضل والمفصول

(وما قبل) من أن ذلك ليس لتعوير لعقلاء الرجوع إلى المفصول مع
وجود لا فصول عظيمة ، و عما هو اوسع عن الرجوع الى الافصول من عدم
التحقيق عنه ، أو قوت المرض بالبحث عن الافضل مما يرض الخطر لو ابقى
حق بطحن الانسان الى اعلم الاطباء ربما مات أو اصاب بضر من مرضه ،
أو عدم امكان الوصول الى لا علم بأن كان في بلد تار ، أو يحتاج الى صرف
مال كثير غير مقدور عليه ، أو نحو هذا .

وب قبل كذلك . من أن الرجوع الى المفصول عما هو مع اعتقاد الرجوع
فصلية ، أو في صورة عدم العلم باختلافه في النظر مع الافصول

(فصيها) جميعاً أن العرف والعقلاء استقر بينهم على الرجوع الى المفصول
مع فقد كل هذه الفروض ، والعرف يبابك .

ولضرب لذلك مثلاً لسان عمل العرف والعقلاء . وهو أن الاطباء اليوم
في كل بلد كثيرون ، ففي مدينة كربلاء الهندسة — اليوم — توجد عشر
الاطباء .

ولا شك أن بينهم اختلاف في الانظار ، ويعلم الناس عدلاً بهذا الاختلاف
لانهم في مرض واحد اذا رجعوا الى طبيبين اعطى كل واحد منهم غير
دواء الآخر .

تقليد الأعلام التفصيل بين المخالفة في الفتوى وعدمها ————— ١٩٥

ولا شك أنهم يختلفون في المصلحة ، فليسوا متساويين في العلم فبعضهم من درس خمس سنين في الطب ، وبعضهم من درس أكثر ، ومنهم من له تجارب ثلاثين سنة ، ومنهم الأقل .

ولاشك كذلك من إمكان الوصية إلى جميعهم - لفرض وجودهم في بلد واحد -

وليس التحقيق عنه عبراً لوجودهم في مكان واحد

ومع كل ذلك لا تكاد تجد جملة شخص معروف بالأعلام بين هؤلاء الأصلاء ، ولو سئلت الناس عن لأعلام لم يكونوا غائباً . مع حرصهم الشديد على صحتهم ، وعلى علاج أمراضهم وحرصهم . وحتى لو علموا بالأفضل (أو أن الأفضل مراحمتهم لا الوصية) ولد يراجعون غيره مع التمكن من الرجوع إليه .

أذن فالظاهر أن العرف والمعتاد ليس يساهم على روم مراجعة لأعلام في صحتهم ، وفي أهمها بالذات عدمهم وهي صحتهم الشخصية .

نعم : الذي لا ينكر هو حسن الرجوع إلى الأفضل ، عند العرف والمعتاد ، لا لروحه

(القول الثالث) التفصيل بين العلم بمخالفة العقيبين في الفتوى ، وبين غيره . يوجب تقليد الأعلام في الأول دون الثاني ، وعن بعضهم إضافة (في المسائل المبتلى بها) إليه .

ذهب إلى هذا القول بعض علماء العصر المرحوم ، وعمدة ما دفعهم إلى هذا التفصيل هو قصور الأدلة عن شمول الفتويين المتعارضتين ، وإضافة بعضهم (في المسائل المبتلى بها) قيد توصيحي على الظاهر بمعنى أن من لم يصف هذا القيد أيضاً يقصد هذا المورد ، إذ لا معنى للقول بوجوب تقليد الأعلام مع مخالفته لغير الأعلام في المسائل التي ليست محل ابتلاء المقلد (إلا على القول) بوجوب تقليد الأعلام تعبداً . ولم يجد قائل به .

ووجه حور المعنى يقول الاعلم مع عدم شمول لأدلة للمعارضين هو تحقيق
الاجماع على كفاية العمل بقوله .

(وفيه) أن المقدمة الأولى محدوشة لما مر وسأقي من أن لادلة لا قصور
فيها عن شمول لمعارضين ، وسأقي تفصيل أكثر لهذا البحث

، القول الرابع) نفس التفصيل المذكور باضافة (وعدم موافقة فتوى
غير لاعلم للاحتياط) أو اصف (وعدم موافقة فتوى غير لاعلم لفتوى
الاعلم من الاموات ، ومن ذكر الاول والى من المعاصر عند الهادي قدس
سرهما ومن ذكر الثاني السيد الخوسري وعال أو قال بها جمع آخر من
المعاصرين ومن تقدمهم .

ووجه القولين ظاهر .

أما الأول : فلأنه بعد ثبوت حور الاحتياط مطلق لو كان فتوى المفسول
موفقاً للاحتياط كان الاحد بها احداً بالاحتياط فيه حور .

وأما الثاني : فلأن التقليد بحجته طريفيه ، والمعنى يقول لاعلم بعدم
الكفاية ، لكن في لاعلم من الاموات له مانع وهو الإجماع على عدم حوار
تقليد لميت ابتداءً مطلقاً ، فمع تمارس الاعلم وعده في الفتوى ، وموافقة
فتوى غير الاعلم لأعلم الاموات يتم في قول المفسول الحجة لموافقة لفتوى
اعلم الاموات وعدم المانع وهو الموت .

(واورد) على الأول بأن هذا التزام بعدم حور تقليد المفسول ، لأن
الإحتياط باب آخر مقابل للتقليد ، والاخراج من باب الى باب آخر لا يكون
تفصيلاً في المسئلة (نعم) هذه حيلة شرعية لتصحيح أحد الحكم من المفسول ،
لا لتقليد المفسول (قهول) يصح اطلاق التقليد على أحد امامي طريقة الاحتياط
في المسئلة ممن ليس بمجتهد أصلاً ؟ ومن يعتبر الآخذ مقلداً للمأخوذ منه ؟

تقليد لأعلم التفصيل من موافقة غير لأعلم لاحتمال وعدمها — ١٩٧

(وورد على الثاني) بأن هذا إن كان نقيداً بالمفصول فلا يجوز «المرص»
وإن كان تقليداً للميت فلا يجوز للاجماع ، وانردد بينهما لا وجود خارجي له ،
فلا يصح جعله موضوعاً للحجية ، «لإضافة إلى أنه ترديد بين امرين غير كافيين
فكيف يتولد منهما مركب كافي»

(وقد يجب) عنه : بأن الأدلة على عدم كونه العمل بقول الميت والمفصول
لا تأتي في هذا المورد ، لأن مقتضى طرفة التقليد عدمه شيء أدلة المنع عن
تقليد المفصول في مورد موافقته في الفتوى للأفصل من الأمور .

وكذلك عدمه أدلة عدم كفاية تقليد الميت انتهى هو لاجماع ، وهو دليل
بني واليقين منه هو غير هذا المورد . فيبقى المورد تحت طلاقات دقة التقليد ،
وبناءً على رجوع الحكم إلى العلم ، وغيرهما .

من كل ما قدمه صدر عدم قيام دليل منبئ على وجوب تقليد الأعلم ،
والفتوى بالوجوب مشكل جداً ، كما أن الفتوى بعدم الوجوب رأساً خلاف
الاحتمال من جهة ذهب كثير من المعاصرين ومن تقدمهم إلى اشتراط الاعلمية
حق كانت شهره قطعه . نعم لاحتياط في مقام الفتوى هو تقليد وجوب
تقليد لأعلم : (لاوى) ليكون احتياطاً مستحبياً ، لأنه كما يلزم الاحتياط
في المسئلة الفرعية ، يلزم لاحتياط في المسئلة الأصولية لكي لا تكون الفتوى
مستندة إلى ما ليس دليلاً شرعياً ، والله العليم الهدى .

[ويجب المحص عنه] وجوب المحص عن لأعلم في مقام التقليد يختلف
حكمه باختلاف الفتوى في وجوب من تقليد لأعلم .

فإذا قلنا بوجوب تقليد الأعلم مطلقاً مقتضى القاعدة ذهبه إلى وجوب
المحص عنه ، وذلك لأنه مما لا يتم الواجب إلا به ، وإن كان الوجوب
مستنداً عقلياً لا شرعياً ولا يفرق في ذلك أن يكون وجوب تقليد لأعلم

شرعياً مستنداً إلى الإخبار ولا حرج أم كان وجوباً عقلياً مستنداً إلى أصله
شعبي ومخوها

وما رجا يقال من أن الشهادة في المقام موضوعية والأصل فيها عدم وجوب
المحصر (يرد عليه)

أولاً : لا نسلم كون الأصل في الشهادة موضوعية عدم وجوب المحصر
وإن ادعى الإجماع عليه ، وللمسئلة مورد آخر لمناقشة طرفها وستأتي في
موضوع المباحث الآتية إن شاء الله تعالى .

وثانياً : على العرض فورد من المستثنى ، وهو توقف الطاعة على المحصر
أذ هو لو وجب تقليد الأعلام ، ولو لم يجب المحصر عنه كان معنى ذلك عدم
وجوب تقليد الأعلام دجل العوام ، ولا كلهم — لا يعرفون وجود الأعلام ،
فهذا نظير وجوب المحصر عن الخس والركاة في المال لشكوك تعلقها به
ونظير المحصر عن تحقق الاستطاعة لمن كان له استصحاب عدمها وشك في
كمية ماله لما يتحقق به الاستطاعة شرعاً ونحو ذلك .

ثم انه يعم تشقيق قسم وجوب المحصر وعدمه كما يلي :

والمجتهد ن ، إما يعلم تفصيلاً اختلافه في الفتوى أو يعلم ذلك إجمالاً ، أو
لا يعلم أصلاً ، أو يعلم عدم اختلافه في الفتوى .

وعلى التقادير ما أن يعلم أعلمية أحدهما تفصيلاً ، أو إجمالاً ، أو يحتمل
ذلك من دون علم إطلاقاً ، أو يعلم عدم العلمية بينهما .

والمشقوق الأولية ستة عشرة ، ولكن تندرج بعضها موضوعاً ، أو حكماً
لا بطول المقام بذكر المشقوق كلهم ، وما نذكر المشقوق التي قيس أو يحتمل
اختلاف الأنظار من أجلها .

١ — فإن علم عدم اختلاف المجتهد في الفتوى بالنسبة للمسائل التي هي

عن ابتلاء فالظاهر عدم وحوب الفحص عن العلم، بل عدم وحوب تقليده في الصور الأربع كلها سواء علم بالاعلم تفصيلاً، أو احتمالاً، أو حتملاً، أو علم بعدم العلمية بينهما (ووجهه) أن التقليد لما كان طريقاً كان لمصنوب فيه درك الواقع، ومما دم لجهتدان متعدي في العنوى فبالحق مكشوف للمقلد، وسوك الطريق - على الطريقية - لا مصلحة رتده فيه (بل) قد سبق وأن قلنا بعدم وجود لدليل على تمييز المقلد - بالفتح - لا تفصيلاً ولا حتى اجمالاً لقضاء الطريقية نفسها .

نعم اصل الاستدلال لم ، ولا يكفي مجرد مصادقة عنه خدحاً للفتوى مع جهة بالمصادقة وعدمه ، لانه لو حالت الجهة الواقع لم يكن المكلف معذوراً ، لانه لا اتى بالواقع فقط عنه ، ولا اتع حجة ظاهرة حتى يكون معذوراً (اللهم) فيه كان عمله موافقاً للاحتياط فانه يعدر سواء استند في عمله إلى حجة ظاهرة اولا .

، لكن رء، يقال بدوم الاستدلال الى جهته معين ، وكذلك يقال بدوم تقليد العلم ثمة ، احتياطاً او فتوى استناداً الى بعض ادلته (عليه) يجب تقليد العلم منها عسى عقد القلب على متابعة العلم وتطبيق اعماله وفق فتاوى لاعلم - وإن لم يكن لهذا التقييد اثر عملي حاسرحي (لكن) في لمس اشكال ونسبه الاشكال في الساء ايضاً وقد ظهر وجه الاشكال من بعض ما قدمنا وسيأتي .

٢ - وإن علم بقصد تفصيلاً باختلاف المجتهدين في الفتوى بالنسبة لمسائل محل الابتلاء ، فهذا لائق له اربع صور .

الصوره الاولى . أن نعم المقلد يتساوى في المضيق والظاهر جوار تقليد أيها ش . للاجماع المدعى على جوار العمل بفتوى كل واحد منها حينئذ ، ولما حتمله .

بل قويه من شمول الأدلة لموارد التعارض ايضاً (وقد) اشكل في ذلك بعض المراجع المعاصرين قارحوا على تقليد حينئذ الاحتياط بين العتوي ، لعدم تمامية الإجماع عنده أولاً ، ولعدم شمول الأدلة لموارد التعارض ثانياً ، فيبقى هذا التعبير بلا دليل على البرئ ولا احتياط صحيح مطلقاً ، فيجب عليه الاحتياط .

(وجه) ما اردناه عليه في بعض المساحات السابقة وسيأتي في المسئلة الآتية انشاء الله تعالى .

الصورة الثانية . أن يعلم المقلد تفصيلاً علميه أحدهما وهذه هي الصورة المسلم تقليد الاعلم فيها عند الفاتين وجوب تقليد لاعلم مطلق ، وقد مر البحث عنه مفصلاً .

الصورة الثالثة . أن يعلم لمقلد احماً علمية أحدهما دون يقين ، رأى أن هذين المجهدين المختلفين في الفتوى أحدهما أعلم من الآخر ، ولكن لا أعلم الاعلم بالتفصيل هل هو هذا أو ذلك .

فهي هذه الصورة إن لم يكن العلم لاحياً معجزاً بأن كان الاختلاف في المسائل غير الارضية كالاستحسانات والمكروهات والمباحات ، أو في مسائل التي يثبت محلاً لانتلاء هذا المقلد ، أو كون اطراف العلم غير محصورة ، أو محصورة مسجلة فلا يجب تقليد الاعلم سواء على الطريقة وعليه فلا يجب المحض عنه ، وأما إن قيل بالتعبدية في وجوب تقليد الاعلم سواء احتمال وجوب تقليده مهيئاً ويسمعه وجوب المحض عنه .

وإن كان العلم الاحتمالي معجزاً بل يعلم بأن اختلافه في مسائل إلى هي محل الانتلاء ، من الارامات ، وكانت الاطراف محصورة غير مسجلة ، فنقصي القاعده فيها وجوب تقليد الاعلم ، لأن العلم الاحتمالي معجز كان تفصيلي على

المشهور (نعم) إن يستكن في وجوب أصل العمل «للمل الاجمالي كان هذا من فروعه أيضاً» وبحث هذا الموضوع مفصلاً موكول إلى الأصول .

وإذا وجب تقليد الأعلام وجب المعص عنه حينئذ .

الصورة لربعة أن يحمل المقلد عافية احدى ، ولا يعلم بها لا احتمالاً ولا تفصيلاً فالظاهر وجوب المعص عنه لأعلام حينئذ - سواء أعلی وجوب تقليده - لتوقف الواجب عليه .

٣ - وإن علم المقلد احتمالاً باختلاف المتهديين في الفتوى ، ولكن هل هذا الاختلاف في المسائل التي هي محل لانتلاء ، أم في غيرها ، هل طراف الخلاف بمصورة م غير محصورة هل خلاف في لار ميات أم في غيرها ، وذلك ما لا يعلم به المقلد تفصيلاً .

فعي هذا الشق يحجب المعص حق نصير له أحد امري (إم) أن الخلاف معين ، ويجل ابتلاء ، وفي الاراميات ونحو ذلك فيلحق همد الشق بمصورة (رسع «شق الثاني» (وأما) أن الخلاف في غيرها ، فيلحق بالشق الأول .

٤ - أن يحمل المقلد حنلافها في الفتوى - دون علم لا تمهيني ولا اجمالي بذلك - فإن قلنا بأن ادلة الحجية لا تشمل المختلفين ثوتاً - كما قل به بعض المراجع المعاصرين ومال اليه آخرون - فالظاهر وجوب المعص عن الاختلاف لعدم العلم بحجية كليهما ، واشك في الحجية بحسرى لعدم الحجية .

وإن قلنا بأن الاختلاف مانع عن نفوذ مقصى حجية - كما قل به بعض آخر من المعاصرين وماز اليه آخرون - منه مثلاً (فنعوام أب تقلدوه) يشمل جميع الفقهاء المدون ، فإن ظهر اختلاف اثنين منهم في الفتوى كان هذا الظهور مانعاً عن امكان الأحد بالدليل (فمقتضى) القاعدة عدم لزوم المعص عن الاختلاف .

ويؤخذ حكم الصور الاربع لهذا الشق من ما اسلمنا ، وهي ما اعم
لاعلم تفصيلاً ، أو ، حملاً ، أو ، احتمالاً ، أو علم استدوي في المضيعة فلا بعيد .
وظهر من ما ذكرنا أن وجوب المعص ليس لازماً مطلقاً ، أو انه مطلقاً
ليس لازماً .

والذي لا يوجب تقليد العلم مطلقاً ، ولا يرى الاختلاف مباحاً عن شعور
الأدلة للأطراف ، فمقلدوه في فسحة كبيرة مقتبسة من الشريعة السمعة ،
خصوصاً في مثل هذه الأيام التي كثر فيها الاختلاف في الفتاوى والله
سبحانه العالم .

بقى شيء . وهو كم يكون مقدار المعص ؟

(الطاهر) كفاية حصول الاطمينان بأحد الطرفين ، وعدم كفاية مطابق
الظن لأن الظن لا يفي عن الحق شيئاً ، والأصل عدم صحبته إلا ما خرج
وليس المقام منه ، ولأن العلم الفلسفي غير لازم ، لصدق وجود الاختلاف ،
أو عدم الاختلاف مع الاطمينان إلى أحد الطرفين .

ثم إن مقدار حصول الاطمينان لاحد شرعي له ، ولا عربي ايضاً ، ولا عقلي ،
لإختلاف الأدهان وقراءاً واشتغالات بالشبهات ، وإختلاف الأفراد في سرعة
الاطمينان وببطئه ، وغير ذلك مما يوجب إختلاف المدس في حصول
لاطمينان وعدمه .

ودلك لصدق عبارة (الاختلاف) (الاعلية) وعدمها ونحو ذلك
بالاطمينان اليه

[مسألة - ١٣] إذا كان هناك مجتهدان متساوران في العصية يتخير بينهما
في تقليد أيهما شاء .
للمسئلة صورتان :

الصورة الاولى : ما اذا كانت فتاها متفقة ، ولا اشكال كما لا خلاف

في التخيير بين تقليد أحدهما شاء ، ومعنى التخيير في صورة الاتفاق هو حدود الاستناد في مقام العمل إلى هذا أو إلى هذا ، لأنه لا معنى للتخيير في العمل بوجوده الموقوف إلا هذا ، وهذا) حين بعض على مساعدة التفسير بالتخيير في صورة الاتفاق على القول المعروف بين المعاصرين من أن التقليد هو العمل ، إذ حقيقة ليس تخيير أي العمل ، وإنما هو تخيير في الاستناد (نعم) على القول بأن التقليد هو الالتزام بصح التفسير حقيقة ، فيكون محجراً بين الالتزام بفتوى هذا وبين الإلتزام بفتوى ذلك .

الصورة الثانية . ما إذا كانت فتاوىهم عنقولة فهي قائل بالتخيير مطلقاً وهو المشهور لمدعى عليه التسام ، وبين قائل بوجوب الاحتياط وهو قول بعض المعاصرين ، وبين محتاط في المسئلة .

قال في تهذيب الأصول : « ومقتضى القاعدة تساقطها والرجوع إلى الاحتياط ، أو الرجوع إلى القواعد الأخر لو اشترى الاحتياط بالنظام أو وجب المهر والخرج ، غير أن التسام عند الأصحاب هو التخيير بينهما (نعم) يظهر من شيعتها العلامة - أعني الله مقامه - كون التخيير مقضى لأدلة و أن أدلة حجة رأي الفقهاء تشمل حال التمارض وغيره » .

وقال الأخ الأكبر في (الفقه) : « أما على مسلك فلما تقدم من شمول الأدلة حتى مورد الاختلاف ، وأما على مسلك القوم والاجماع على عدم وجوب الاحتياط ، وضرورة على عدم الإهمال أنكلف حينئذ كالتهايم بتخيير عقلاً » .

قول . هل تمارض موقوف من تعرض المحتين ، م من شفاء الحاجة باللاحقة ؟

قد يقال . بأن تمارض الفتويين من لشيء بناءً على التخطئة ، لأن الحكم الشرعي واحد ، فإدعاء صرح حكيم كالأحد لا محالة غير حجة

(لكنه) يقال بأن الحجة غير الحكم الواقعي ، والذي نفعيه مذهب المخطئة هو تعارض حكيم كلامها وقصان ، والذي هو ممرض البحث هو تعارض حكيم قامت الحجة على كل واحد منها ، أو بتعبير آخر هو تعارض حكيم ظاهرين ، أو تعارض التنجيز والاعداد (ادن) فلا يباقي التعطئة مع القول بكون تعارض الفتويين من تعارض المحتين .

فإن كان تعارض الفتويين من تعارض الحجتين أي تزحهما في مقام الثبوت فبمعنى عدم الاشكال في أن لاصل فيه ليس التباين ولا الاحتياط لأن المأروض حجية كل واحدة منها ، ومعها لا قلسا قطان لقضاء الحجة ، ولا يجب الاحتياط لجواز الاكتفاء بكل واحدة .

وإن كان تعارض الفتويين من اشتناء احدى بلا حجة - كما هو مذهب جمع من المعاصرين المراجع وغيرهم - كان مقتضى لاصل العقلي لاولي هو الاحتياط مع اجتماع شروطه العقلية والعقلية لا لساقطها لعدم ثبوت بناء من العقلاء على سقوط الطريقة في كلا الطريقتين إذا علم أن أحدهما موصل والاخر غير موصل ، من ظهور استقرار سائهم على سنوك أحد الطرفين جديدا (ولكن) لأن الاشتغال ليقيني يستدعي البرائة اليقينية .

وأما مقتضى لادلة الشرعية فهو التخيير للأمر الدالية

أحدها للتسام والاحتماع المدعيين الذين عرفتهما في كلامي تهذيب الأصول (و) (الفقه) ولم يعلق على التخيير في المتن هذا من يحدري فتاواهم من مراجع العصر إلا أحسد لمراجع المعاصرين حيث اوجب الاحتياط مع المخالفة حتى في صورة اورعية احدهما .

وهذا الاحماع وإن كان محدوشا (صفري) بالمخالفة ، أو باحتمال المخالفة لو لم يمس ، معانعة المعص اليوم لسبق تحقق الاحماع عليها (وكبرى) لاحتمال الاستناد فيه إلى بعض الروايات التي ذكرها .

نكته يدعي شهرة عظيمة في المسئلة ، بل على (الاطلاق) في الجدة وهي أو هو إن لم تكن حجة شرعية مستقلة لكنهم يوحسان بعض لاطمئنان في مقام العمل كما لا يخفى .

ثانيها - شمول ادلة التقليد لمورد تعارض المقيمين واختلافهم في الفتوى وفقاً لبعض المعاصرين ومن تقدمهم - .

فقوله **عنه** (من كان من الفقهاء) يشمل بعمومه صورة التعارض كما يشمل صورة التوافق وقوله **عنه** (نظروا إلى رجل منكم) يشمل إطلاقه لتعارضين وقوله **عنه** (فاحكموا فيها إلى رواية احاديثنا) يشملها ايضاً . وهكذا غيرها من العمومات والإطلاقات .

والقول (بأن روايات التقليد لا اطلاق لها) (أولاً) أصلاً فهي واردة مورد بيان اصل مشروعيتها أو وجوب التقليد من دون كونها في مقام بيان خصوصيات الآخر . (وثانياً) إنها لا تشمل حال التعارض بالخصوص على فرض تحقق الاطلاق فيها - شأن شأن سائر المطلقات التي لا تشمل حال تعارض مصاديقها - وذلك للتكاذب الموجب للاطمئنان إلى عدم كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة (غير سديد) وإن اشتهر الذهاب إليه من الكثير أو المعظم في المصور المتأخرة إلى هذا اليوم وذلك .

اولاً - لتحقيق الاطلاق ، وحوار الاستناد إليه والاحتجاج به بمجرد كون اللفظ صالحاً للإطلاق على أفراد متعددة (نعم) لو تحقق موضوع الانصراف كان ذلك خدشاً في الاطلاق موضوعاً لا حكماً ، ويلحق بالانصراف دل من بعض اقسامه ما اذا علم عدم كون المتكلم في مقام بيان هذه الجهة بالذات .

أم احرار كون المتكلم في مقام بيان هذه الجهة وتلك الجهة لتحقيق لاطلاق موضوعاً - كما قيل - أو لتحقيقه حكماً كما ذهب إليه آخرون فلا .

ومراجعة العرف ، وكيفية استدلالهم واحتجاجاتهم كغير داثبات ذلك
 وخذ لذلك مثلاً : لو قال المولى لعبد حذ ابني هذا الى الطبيب . فأحد العبد
 الاس وحده ان الطبيب وفي الطريق رأى العبد ضعفاً حائياً ان دار لمولى هل
 عليه أن يرجع مع الصيف ولا يوصل الآن الى الطبيب بعذر أن المولى حين
 قال (حذ الى الطبيب) لم يكن في مقام بيان انه حذ إذا رأيت ضعفاً
 حائياً ليس ، وهل إذا ترك العبد الصيف واستمر في الذهاب بالاس الى الطبيب
 يكون المولى حق المتاب محقة أن كلامي لم يكن له اطلاق من هذه الحجة ؟
 وهل إذا عاثت امولى عبده لذلك تكون الحجة على العبد ، ام انعكس تكون
 الحجة للعبد في أن يقول امولى كلامك كان مطلقاً ولم تعد هذا القيد ؟

عد مثال الاطلاق الاحوايي ، وهكذا يكون الاطلاق الافراي بل هو
 أولى من الاطلاق الاحوايي كما لا يخفى .

ثانياً : لشمول الاطلاق حال التعارض ايضاً ، فالاطلاق شيء عند ان
 دلالة اللفظ ، والتعارض مر خارجي ، فأى حال الأمر الخارجي في دلالة
 اللفظ ، خصوصاً إذا كان التعارض متأخراً زمانياً عن تحقق الاطلاق وتندر .

اصف إلى ذلك أن التكادب إما هو بين هردي ، الاطلاق ، لا في الاطلاق
 نفسه ، ولا في شموله لها ، فالاطلاق ، والتكادب لكن منهما موضوع غير
 موضوع الآخر فدي دخل لأحدهما في الآخر .

فمن قوله **عنه** (ليس موت المؤمن شد مرحاً لا بليس من موت فقيه)
 لا يشمل الفقهاء المتعارضين في الفتوى ؟

وقوله **عنه** (لا بد للعاقل من فقيه يرشده ، وسفيه بعصده) فهل الفقيه
 والسفيه لا يشملان المتعارضين منها .

وهكذا لو قال المولى لعبده حذ بطبيب ، فرأى صبيين مختلفين في
 الطبابة يرى العبد قول المولى غير شامل لهما ، فلا يأخذ طبيباً للمولى ، يحق

ذلك للمند ، ثم لو فعل ذلك ألا يحق للمولى عتابه ، ثم لو عاتب لمولى هل يكون للمند ، عرفاً (الاعتد ، باختلاف الطبيين .

وهكذا أخذ من عرف امثلة كثيرة يرى أن العرف لا يرون اختلاف افراد مطلقاً حدثاً في الاصطلاح والشمول إلا إذا بلغ ذلك حد الانصراف العرفي

ادون فلم يظهر لنا مانع عن شمول ادلة التقيد بكل الفقيهين - وإس كاتا متعارضين في معنى فتحيير المقلدين تقليد هذا ، وبين تقليد ذاك .

وفي مقام كلام نقله (تهذيب لأصول) عن شيعة العلامة - اعلى الله مقامه - وهو العرفي من حجية فتوى الفقيه فيها تشمل حال التعارض ، وبين حجية الاحكام فيها لا تشمل حال التعارض ، لا بأس ما يرد (وحاصله) أن الحجة موضوعية لغير الثقة على نحو بوجود السري والعام الاستمراري ، لانه لا معنى للحجة خبر الثقة على نحو صرف الوجود ، فافترض قائم على حجية عموم حكام الثقات بما هو عموم لا باحد منها على نحو مجرد بوجود ، او على نحو القضية المهمة (وعليه) فلا يمكن جعل الحجة التعمينية في المتعارضين كما لا يمكن جعل الحجة التعمينية في غير موارد التعارض والتخييرية فيها بدليل واحد فلا مانع عن انكار لاطلاق .

وهذا بخلاف الحجة لموضوعية لفتوى الفقيه فيها على نحو صرف الوجود والقضية المهمة ، لأن المرض يعني به فتاوى فقيه واحد ، ولا معنى لجعل الحجة التعمينية لفتاوى عامة الفقهاء على نحو الطبيعة السارية بأن يكون المكلف ملزماً بتحصين فتاوى جميع الفقهاء في كل واقعة وقمة ، بل يتم بالرجوع الى فقيه واحد في عامة ما يحتاج اليه (فاداً) كان للمأمور به هو صرف الوجود فلا اشكال في شمول اصطلاح جعل الحجة لحال التعارض وغيره ، وقد أخذ برأي واحد من الفقهاء فقد اطاع وامثل . انتهى مقتضياً .

واورد عليه في (تهذيب الأصول) بأن هذا الفرق مبني على وجود اطلاق في النبي وليس فليس .

اقول . هذا الفرق بين جمعية فتوى الفقه ، وبين خبر الثقة ليس فرقاً بينهما في مقام حمل الشارع ، فاحتمل في كليهما - عرفاً - نحو واحد ، ولا يكاد العرف يحد الفرق في حمل الحجة بين (صدق العادل) وبين (فاصداً في ديبكا على كل من في حيا) فلو اتفق هذان الكلامان على العرف وحد أن الشارع حمل الحجة لقول العادل ، ولرأي كل من في حيا .

غير أن لواقع الخارجي يختلف بالنسبة اليها ، من حيث إن الفقيه الواحد يمكن لامتضاء به وحده دون لروي الواحد فلا يمكن الاستفتاء به وحده . (ولد) يرد النقص في ذلك بمثل الفقيه المنعرجي حيث إنه يقال فيه مثل ما يقال في الراوي لعدم الاكتفاء به وحده ، وكذلك يرد النقص على الراوي لدى روى كل المسائل المحتاج اليها - لو فرض وجود مثل ذلك - فانه يقال فيه بمثل ما قيل في الفقيه للاكتفاء به .

فاختلاف الواقع الخارجي (للفقيه) و (للراوي) لا يوجب اختلاف جعل الحجة ما دام نفس العمل فيها على نسق واحد .

وأما الأيراد بكون هذا الفرق سبباً على تحقق الإطلاق (فيه) .

اولاً على فرض الإطلاق ايضاً لا يتم هذا الفرق ، لأنه لو فرضنا وجود إطلاق فيها فلا يكون ذلك مصححاً للفرق في حمل الحجة الذي هو على نحو واحد فيها .

وثانياً . قد قدمنا مرراً وجود الإطلاق في الدين ، والعرف بذلك .

(ثالثها) - أي ثالث الأمور الشرعية التي دلت على التخيير بين قولي الفقهاء المتعارضين - لبعض الأحبار العلاجية الحاكمة بالتخيير في باب الروايات المثبتة لاختلاف الفقهاء . مثل (ما جاء أخذتم من باب التسليم وسمكم) ونحوه .

بتقريب أن الحكم هنا يشمل اختلاف الفقهاء ايضاً (إما) لأن اختلافها

كلا أو جلا مبي على اختلاف الأحبار، فيكون اختلاف الفقهاء من اختلاف لأحبار حقيقة - كما هو القالب - (وإما) لهم عدم الخصوصية في ذلك، ولو ألقى مثل هذا الحديث على العرف، ثم عرف العرف بأن لأخبار لوجود العلاجات فيها تحتاج الى استساطات الفقهاء، ثم رأى العرف اختلاف فقهاء في مسألة، لا يرى في العمل بالأحبار العلاجية فيها كونه حروفاً من موضوع إلى موضوع آخر (وبؤيد) ذلك كلمة (من باب التسليم) فإنه يستشعر منه العلية، بأن علة الامة في الأسناد بابها كان اما هي كون ذلك من باب التسليم، الجامع بين الأخبار، وفتاوى الفقهاء .

واورد عليه في تهذيب الاصول بإيرادات ثلاثة

لايراد الأول : مع فهم عدم الخصوصية، لمنع كون اختلاف الفقهاء مستنداً الى اختلاف الحديثين، من لاختلافها علل شتى، مع تحقق الفرق الواضح بين اختلاف الأحبار واختلاف الآراء .

(وفيه) ما عرفت من فهم العرف ذلك، وأن اختلاف الفقهاء دائماً - أو غالباً - يكون لاختلاف الخبرين، غاية ما هنالك قد يكون اختلافها لاختلاف خبرين خاصين، وقد يكون لاختلاف خبرين عامين، وقد يكون لاختلاف نظرهما في إدراج الموضوع تحت هذا الخبر، أو ذلك الذي يشمله عرفاً اختلاف الحديثين .

لايراد الثاني : انه لو صح العمل بأخبار التخيير في المقام، لزم العمل بأخبار المرجحات فيرجح بما ذكر في الروايات من الوجود المرجحة مع انه لم يقل به أحد .

(وفيه) أولاً . بعض المرجحات المذكورة في الأخبار الملاحية تخص

الاحبار بعضها مثل (اصدقها) فقربة الحكم و لموضوع تختص الأصدقية بحال العقل الخبر ولا تسحب إلى حال الفتوى والاستساض .

وثانياً . المرحجات المذكورة بناءً جميع من المتأخرين على استحبابها ، لا وجوبها ، ويعقل باستحبابها في المقام ، ولا اشك في انها مرجحات مفضلة وإن لم تكن واجبة .

وثالثاً . الجمع بين الاحبار العلاجية وبين احبار حجية فتوى العقيه بهطلي اقدمية الثاني في العمل (عرفاً) وإن كانت الصناعة تقتضي تقييد المطلقات الثابتة بقيود الاولى ولكن الجمع العربي دائماً مقدم على الجموع الصناعية

ورابعاً . يمكن لاجماع على عدم اسحب المرحجات في باب الفتوى دليلاً على اختصاص الباب بذلك ، للاجماع ، لا دليلاً على كونه دليلاً رأسه غير ذلك الباب . فليكن ذلك من باب تفريق المتفق لأجل دليل شرعي ، لا من باب تفريق المختلف .

الايراد الثالث : انه لم نجد رواية واحدة حائزة شرائط الحجية دالة على التخيير وأن ما ادعاه الشبح الانصاري (قدم) من تواز حبار التخيير أو استفاضة غير صحيح .

(وفيه) به ثبت في اصول ذلك فلا يطل أكثر من هذا .

(أما) القائل بوجوب الاحتياط في المجتهدين المختلفين في الفتوى المتساويين في العصبة فذهب الى ذلك لعدم شمول دلة التقليد حال التماز ، وكون الاحتياط مقتضى الأصل في اشتباه لحظة بلا حجة ، والفاط لدليلين المتعارضين مما ظهر لك عدم ستقامتها من مطاوي ما بحثناه .

(وأما) الذي احتاط في المسئلة فهو لمعومات ادلة لاحتياط ، او احتمال حجية ادلته احتمالاً غير ملزم .

ولا شك أن الاحتياط حسن ، ولكن بشرط أن لا يعارضها احتياط آخرى ، ومنها بن أهمها الاحتياط في مقام الفتوى ، خصوصاً في مثل هذه المسئلة التي رأينا وقوع بعض المتدينين في المخرج والشدة نتيجة للعمل بهذا الاحتياط .

هذا كله فيما إذا كان المجتهدان متساويين في الورع ايضاً ، أما إذا كانا مختلفين في الورع فكان احدهما ورع من الآخر بعد فرض تساويهما في العزيمة فصاحب العروة وبعض آخر ذهبوا إلى تعيينه للتقليد فقد قال .

[إلا إذا كان احدهما ورع فيختار لاورع]

ومقتضى هذه العبارة لزوم اختياره ، وعدم كفايه اختيار غيره .
وذهب جمع آخرون من المراجع المعاصرين ومن تقدمهم على عدم الدليل على لزوم تقليد الأورع دون الورع .
استدل لذلك بأمور كلها قابلة للنفاضة :

الاول : لاجماع ائمة قول حكايته عن الشيخ عن المحقق الثاني ، والشهرة التي استظهرها الشيخ ، وحكاية القول به عن (النهاية) و (التهذيب) و (الذكرى) و (لدروس) و (الجمعرية) و (المقاصد العلية) و (المسالك) و (التمهيد) و (شرح الرعدة) وقواء الشيخ لامصاري (قدس) وكثير من ائمة المعاصرين ومن تقدمهم .

(وفيه) ان لدي يكون دليلاً هو الاجماع ، وهو في المقام معدوش صغرى وكبرى كما لا يخفى

الثاني . اصالة التعيين عند الدوران بين التخيير والتعيين .

(وفيه) اولاً : ان الاصل العقلي وإن كان ذلك إلا أن الأصل الشرعي

القاضي يرفع ما لا يعلمون حاكم عليه ، ولزوم تقديم الأورع في باب التقيد امر غير معلوم فهو مرهوع .

وثامساً : اطلاقات ادلة التقليد تعني الأصل المذكور ، خصوصاً والمقام مما لا يتخلو عن الورع والأورع ، وعدم النعات الناس إلى مثله ، ومع ذلك لم يوصل في الحكم في روايات الباب وهذا بعينه قريبة على عدم اشتراطه

وأحاب (فقه الشيعة) عن الأصل بأنه فرع ثبوت التحجير ولا تحجير في تعارض المتولين بل اللزم لاحتمال تناقض الفتويين بالمعارضة .

(وفيه) ما سبق من التحجير في المقام :

وأحاب المحقق الأصمعي (قده) . فالفرق بين ما هو ملاك الحجية (كالعلم) وبين ما هو شرط الحجية (كالمدالة) بحرين اصل التعيين في لأول دون الثاني للحرين اقوائية الحجة في الأول دون الثاني .

ولأورعية من قبيل الثاني ، لاها ليست موجبة لاقوائية ملاك الحجية ، وإنما هي من شرط الحجة ، فلا يجري اصل التعمين بالنسبة اليه ، وإذ لا دليل على التبيين يكون التخصير محكماً .

(واحيب عنه) بأن الفرق لا دليل عليه ، فملاك الحجية ، وشرط الملاك كلاهما يجتمعان في أن النافذ لأحدهما مشكوك الحجة ، فلا علم بالبرائة إلا مع الاحتياط بمتابعة مقطوع الحجة ، سواء كان القطع بالحجية من الموافقة اقوة الملاك ، أو لما هو شرطه ولو في حال دون حبال — كمال المعارضة مثلاً — فالفرق غير قارق .

(الثالث) ايجاب الأحذ (بالأورع) في المقولة عند تعارض الخبرين بصيغة عدم فهم الخصوصية فيه إذ الظاهر كونه من مرصحات النظر ولا خصوصية فيه لباب الحكم وتعارض الخبرين .

(واحيب عنه) - مضاعفاً إلى الأشكال في لزوم تقديم الأورع في الخبرين المتعارضين أيضاً لحل أحبار التراجع على الاستصحاب من جهة كثرة الخلاف والتقديم والتأخير في الأدصاف المذكورة للتراجع في الآخر .

اولاً : لا دليل على كون الأورعية من مرححات النظر ، بل الأنسب بالسياق ، ولا نسب لدهن كوكب من مرححات السند .

وثانياً انه من وراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر غير معلوم جريان الحكم فيه ، بدليل أن احداً لم يلتزم بوحدة السامع ، وحرين كل حكم احدهما على الآخر .

وثالثاً . بأن المقولة دلت على تقديم الأورع عند الحكم بالخلاف ولا تدن على تقديمه بمجرد الاختلاف في الفتوى دون احكامها ، مع أن الحكم غير الفتوى - كما قيل - وإن لم تتحققه .

الرابع ما روى مرسل (لا يحمل الفتيا إلا لمن كان سمع أهل زمانه لرسول الله (ص) .

(واحيب عنه) .

ثارة بالارسان ، واحرى بأها اشترطت الأورعية في صل التقليد لا في مورد التعارض ، ولم يقل به أحد .

وثالثة . بما روى من امر الامام عليه السلام لبعض اصحابه بقوله (جلس في مسجد وقت الناس) مع انه لم يكن اتسع أهل زمانه لرسول الله (ص) بالضرورة ، لأن الامام عليه السلام هو الاتسع من غيره .

ورابعه : بأن الظاهر من سياق الرواية كونها مسوقاً للطعن على العمامة وانها في مقام لامامة كما لا يخفى ذلك على من لاحظ اساليب كلمات الأئمة الطاهرين عليهم السلام .

وحامسة . فانها لا تصلح مقيداً لاطلاقات وعمومات التقليد الحالية عليها مع كون بعضها في مقام البيان ، وكون الشرط مما يخفى على الناس ، فهو كان لبيان .

(وما قيل) في حذر رجال الحديث بعمل الاصحاب (فيه) أن المعروف من القوم أن مجرد نطاق الفتوى مع حذر ضعيف لا يوجب جبره ، وإنما الموجب للجبر هو استناد اصحاب الفتاوى اليه ، وذلك في المقام غير معلوم ، مصحفاً إلى أنه يصح في ما كان عمل المشهور بالحديث ولم يثبت ذلك في المقام . (الخامس) أن الأورعة ربما تزيد شدة الوثاقة به لشدة ورعه وبذل جهده .

(وفيه) إن أوجب ذلك الأعلية كان داخل في ذلك الباب ، وإلا فلا دليل عليه إلا مسألة لدوران بين التعمين والتعيير الذي اسلمنا ما فيها .

مضافاً إلى أنه لا كلية لهذا ، إذ قد نطاق فتاوى غير الأورع مع الأورع من الاموات ، أو للأعلم ، أو لمحوها فيكون من باب دوران بين التعمين وتعيين آخره لا بين التعمين والتعيير .

(والسادس) بأقرية فتوى الأورع إلى الواقع .

(وفيه) نظر كثرى وصعوى كما لا يخفى ، وقد مر بظيره في مسألة تقليد الأعلم .

(السابع) أن احتمال خصوصية في الدليل الذي يوجب اعتبار تلك الخصوصية لكون الواحد لتلك الخصوصية هو القدر المتيقن ، والمقام من هذا القليل فعمدة دليل باب التقليد لبي وهو السيرة وبناء العقلاء ، واحتمال اشتراط الأورعية فيه موجب لزوم اعتباره لكونه المتيقن من السيرة وبناء العقلاء .

(وفيه) ما سبق من أن اطلاقات التقليد غير قاصرة عن الشمول للأورع

(مع) انه قد تكون فتوى الورع مطابقة لفتوى ميت أورع من لاورع لحي ،
 ين يكون ذلك كثيراً ، بل العلم الاجمالي بذلك قائم غداً ، ومعه لا يتم اعتبار
 خصوصية الأورعية في لحي لتقديم فتوه ، فلا تكون فتوه هو المتفق من
 الدليل التي .

(ثم) إن الأورع المنعوث عنه اى هو لاورعية في مقام الفتوى ، أما
 لأورعية في مقام العمل فلا دليل عليه - كما قيل - وإن كان الظاهر ثلارمها
 من الحاشين عاباً ، ولاورعية وصف يسمى إد وجدت سرت في الفتوى والعمل
 معاً ، وإن لم توجد لم توجد فيها معاً ، كالمدالة التي ان وجدت سرت في
 الفتوى والعمل معاً ، وإن لم توجد لم توجد في كليهما معاً .

هد تمام الكلام في مسألة تقديم الأورع إد كانا متساويين من سائر الجهات .
 (وإن) كان أحد المتهدين أورع والاخر أعم قال في المستمسك قدم
 الافضل لما عرفت من بناء العقلاء على تعينه) .

(يمكن) الظاهر أنه إن كان من العقلاء ساء على تميز الرجوع إلى الاعلم
 وحسباً فانما هو فيها كانا متساويين من جميع الجهات الاخر ، أما إذا كانت في
 احدهما فصيلة ، وفي الاخر اخرى فلا دليل على لزوم بنائهم على تقدم ايها
 دون الاخر .

(نعم) إن قلنا بان تقليد الاعلم واجب للأقربية إلى الواقع ربما يقدر
 تمام ذلك حق فيما نحن فيه (لكن) قد مرت الحادثة في الأقربية صغرى
 وكبرى .

كما انه قد يقال . بعدم تمامية تقديم الافضل على الأورع مطلقاً ، للعلم
 الاجمالي - عالياً إن لم يكن دائماً . على موافقة فتوى الورع للافضل من
 الاموات ، أو من لا يجوز تقليده لوانع اخرى ، وهذا يمنع ثبوت بناء العقلاء
 في مقام ، وحصول الأقربية إلى الواقع ، واصالة التعمين ، ونحوها .

[مسألة - ١٤ - إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسئلة الأخذ من غير العلم] مع اشتراط كون غير العلم اعم من الباقيين [وإن امكن الاحتياط] فإنه لا يجب .

أما عدم وجوب الاحتياط فلما مر من عدم وجوب الاحتياط على العامي وكيفية رجوعه إلى العالم بالاجماع ، وعنده .

وأما حوار الرجوع إلى غيره فلشمول لادلة له من دون معارض ، لأن الممارض كان منحصراً في فتوى العلم وحيث ليست له فتوى فلا علم في البقي .
وأما اشتراط العلم فالعلم ، فلاستحباب ادلة وجوب تقليد العلم في العلم من الباقيين .

هذا كله بناء على وجوب تقليد العلم مطلقاً .

ويجب على من يوجب الاحتياط في معارض الفتوى ولا يرى التحجير «قون الاحتياط بين فتوى العلماء الباقيين (غير العلم) الذي يرجع إلى أحدهم إذا لم يكن بينهم «علم» ، وإلا فلي لأعم من الباقيين سواء تخالفت الفتاوى أو توافقت .

(ثم) أن قوله (لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل) المقصود به المسئلة المشهورة وهي : إذا كان العلم يحتاط في مسألة من دون أن يعق بها ، لا أنه كان يحل المسئلة لعدم اطلاعه مع كونه اعلم من سائر العلماء (نعم) يمكن ذلك إذا فسرت (العلم) بأنه الادكي والاقوى استمطاً دون أن يكون أكثر طلاعاً أو أكثر استمطاً ، كما يمكن ذلك أيضاً فيما إذا عرست مسألة ولم يجد العلم الوقت الكافي لاستمطها فاحتاط فيها .

وسأني في المسئلة الثالثة والستين بحث نفس هذه المسئلة من الماتى حيث يقول (في احتياطات العلم إذا لم يكن له فتوى الخ) .

وهذا اشكال وحيد : وهو ان الاعلم قد يحتاط في مسألة لما ذكر من عدم فهمه من الرواية ما يقتضي به غيره ، أو عدم الوقت الكافي لاستنساظها ، أو جهله بالمسئلة إذا قلنا ان الاعلم هو الأدكى لا الأكثر استنساظاً أو نحو ذلك ، وفي هذه الصورة يصح رجوع المقلد إلى غير الاعلم.

ولكن قد يحتاط الاعلم في المسئلة لتعطلته لمن يفتي فيها ، كالأعلم الذي يحتاط بقراءة السورة ، أو يحتاط بتليث التسيبحات لأربع في الثالثة والرابعة ، ونحوهما ، فإنه يحطىء المجتهد الداهب إلى عدم وجوب السورة ، أو كناية التسيبحة الواحدة ولكنه لم يفت بوجوبها خروجاً عن مخالفة من لا يوجبها ، وإلا فالتصيات الفتوى بالوجوب كانت بمنعها عند الاعلم ولا حسد بقول من يرى الاعلم خطئه ويفتئ بخطئه .

فلن تم له من العقلاء على وجوب الرجوع إلى الاعلم ، فلا يستثنى من هذا الساء هذه الصورة ، وإن كان مستلزم معرف والعلاء غير هذه الصورة من الاحتياطات مورد «مبول» .

فالمفروض يجوز الرجوع إلى غير الاعلم في ما لم يفت الاعلم فيه مطلقاً حتى الشامل لمثل هذه الصورة من الاحتياط مورد تأمل .

وبه لأح الأكره ما على مسألة أخرى ، وهي هل يجوز للأعلم الإرجاع إلى غيره في عامة احتياطاته أم لا ؟ فمن يقول بمقالة المات يلزمه الإحارة مطلقاً ، ومن يتوجه في نظاره الأشكال المذكور فعليه التفصيل .

هذا كله بناءً على وجوب تقليد لأعلم مطلقاً ، وأما الذي لا يوجب فهو في سعة من ذلك كله .

[مسألة - ١٥ - إذا قلد مجتهداً كان يجوز النقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد ، لا يجوز النقاء على تقليده في هذه المسئلة] للزوم الدور ، فلو قلد

العامي ريداً وكان يقول يجوز البقاء على تقليد الميت ، ثم مات زيد ، فقام المقلد على تقليد زيد اعتماداً على فتواه يجوز البقاء من توقف الشيء على نفسه ، لرجوعه إلى حجية قوله مستنداً الى حجية قوله ، سواء كان المقصود بالبقاء هو البقاء على تقليده في مثل حوار البقاء بالخصوص ، أو كان المراد البقاء على تقليده في عامة المسائل .

ولا يكون هذا تخصيصاً لقول الماتر في المسئلة التاسعة يجوز البقاء على تقليد الميت ، إذ البحث هناك عن حوار البقاء وعدمه على مقتضى الأدلة الشرعية ، والبحث هنا على حوار البقاء وعدمه على العامي .

أو معارة اخرى البحث هناك عن مقتضى لدليل الشرعي في المسئلة ، والبحث هنا عن تكليف العامي بنظر نفسه .

[بل يجب الرجوع الى الحي الاعلم في حوار البقاء وعدمه] والمعمل بمقتوى الحي الاعلم في هذه المسئلة فإن ائق بوجوب البقاء أو جواره وحسب أو حار به البقاء ، وإن ائق بحرمة البقاء عدل أو اخي ، وإن توقف في المسئلة حار برجوع حينئذ الى الحي الاعلم فالاعلم على التفصيل الذي ذكرناه آنفاً .

وهذه المسئلة بناءً على القول بأن التقليد هو العمل لا الإلتزام وحده إذ على العرض كل مسئلة ما م يعمل فيها العامي بمقتوى المجتهد لا يعتبر مقدراً في تلك المسئلة فاعتماد المقلد على المجتهد الميت في فتواه بجوار البقاء تقليد للميت في جواز تقليد الميت وهو دور واضح .

وأما على قول المصنف ونحوه من القائلين بأن التقليد هو الإلتزام فممي لزوم الدور خفاء (وحسبه) أن اعتماد المقلد على المجتهد الميت في فتواه يجوز البقاء هذا الإعتقاد ليس تقليداً وإنما الإلتزام السابق حمله تقليداً ومقلداً ، ورجعه الى تقليد الحي في جواز تقليد الميت إذ الإلتزام السابق الذي جعله مقلداً كان حال حياة المجتهد ، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه .

(و جوابه) أن هذا عرفاً اعتماد على الشخص في حواز الاعتماد عليه ، وهل الدور إلا هذا (اللهم) إلا أن يحصل من فتواه بحوار النقاء اطمينان شخصي متأخم للعلم ، أو ما يشبه اطلاق العلم ، واعتماداً على علمه - وإن كان حاصله من فتوى نفس ذلك المجتهد - يبقى على تقليده فيكون الموقف هو فتاوى الميت ، والموقف عليه هو علم المقلد بحوار الاعتماد على فتاواه ، وإن كان هذا العلم نفسه حاصله من فتوى نفس هذا المجتهد بحوار النقاء (وهذا) نظير ما لو سئل العامي من المراجع من قلد ؟ فقال له المراجع قلدي فاني حاصص للشرائط ، وحصل للعمي من قول المراجع هذا في تركته نفسه حصل له العلم بذلك فانه يجوز له تقليده ، لأنه اعتماد على العلم ، ومعه فلا دور في الدين . وعلى ذلك جرى سيرة كثير من العلماء الاعلام المراجع فيهم كانوا دائماً يستلوا عن مرجع تقليد هبتوا انفسهم .

هذا هو ظاهر عبارة المتن كما فسرتها ، ولكن احتمل الشراح في هذه المماثلة ايضاً ان يكون الماتن قصد موت المراجع ، فقلد مرجعاً ثانياً ، فهات الثاني فقلد ثالثاً فقال الثالث يوجب أو جوار النقاء على تقليد ميت فمن يبقى على تقليد المرجع الأول ، أو الثاني .

لكن بالاصح الى أن عبارة المسئلة لا تعبد على ارادة هذا المعنى فقد قرره الماتن (ره) لبيان هذا الحكم المسئلة الواحدة والستين وسبب ذلك انه هناك اشاء الله تعالى .

[مسئلة - ١٦ - عمل الجاهل المقصر المتن المتن باطل وإن كان مصدقاً لواقع] مصفى شطر من الكلام حول الموضوع في شرح المسئلة السابقة فراجعه يقع المقام .

وعدة ما استدل به لذلك امور :

(الأول) الإجماع على بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت ، وعن رسائل الشيخ المرتضى (ره) نفي الاشكال والخلاف فيه ظاهراً .

(وفيه) مضافاً الى أنه ليس إجماعاً تمديداً والى كونه محتمل الاستناد الى بعض الوجوه العقلية فهو غير ثابت ، بل معلوم خلاف لما رآه من خلاف جمع ، بل معظم المعاصرين فيه .

والشيخ (الانصاري) (قده) نفسه لم يمي هذا الإجماع في فتوه في رسالته المعمولة في التقليد على ما يحكيه المتمسك عن بعض الأكابر من تلامذة الشيخ (قده) .

(الثاني) عدم غشي قصد القرينة من الجهل المقصر الملتفت ، لأنه شك في المقرب فكيف تحصل منه بية القرب فيما لا يعلمه مقربيته .

(وفيه) أن الشاك لا يقدر من الاتيان بالفعل بداعي الحرم عقربته ، ولكنه يتمكن من الاتيان به بداعي احتمال لمقربية ، وهو كاف في صدق الطاعة وتحقق الإمتثال عرفاً مع عدم الدليل على الحرم بالية ، وقد سبق هذا البحث مفصلاً في حوار العمل بالاحتياط مع التمكن من الاحتشاد والتقليد في شرح المسئلة الاولى .

(الثالث) أن من تبين بتحقيق مطاعة بديان عمليين ، ولكنه مع ذلك عبداً لا يأتي إلا بأحد العمليين ، ففي الحقيقة ليس هذا الشخص قاصداً للامتثال على كل حال ، بل هو قاصد للامتثال في صورة كون المأتي به هو الواقع المطلوب منه . ومثل هذا لا يكفي في صدق الامتثال .

(وفيه) ما سبق من صدق الطاعة والامتثال على من أرادها وطبق عمله معه ، وعدم كونه قاصداً للامتثال على كل حال لا ينافي صدق الامتثال على عرض مصادفة عمله للواقع .

(الرابع) أن الطاعة الإحتالية في طول الطاعة الجزمة ، ومع امكان القطعة الجزمة ليست الطاعة الإحتالية في الحقيقة طاعة أصلاً .

(وفيه) ما سبق ايضاً من كونهما في عرض واحد بالدسة لصدق الامتثال ولا تريد أكثر من هذا .

والجاهل بتكليفه من القصر أو التام ، المقصر في تعلم حكمه ، اطلعت إلى لزوم فعله لو قصر في الصلوة ثم تبين كون حكم القصر صح عمل (نعم) هذا نوع من التجري وقسم من أقسامه والتجري لا يلزمه بطلان العمل بالاضافة إلى أن التجري في ترك التقليد وترك الإحتال الثاني لا في فعل هذا المحتمل .

هذا هو الكلام في العمادات ، أما في التوصلات سواء عبر الانشائية منها كعمل اليد من البجاسة ، أو التوصلات الإنشائية كالعقود فالظاهر عدم وجوب معرفة كون المأني به موافقاً لماورنه في الحكم بالصحة كما أن الظاهر عدم الخلاف فيه اذا غشى قصد الإنشاء في الإنشائيات ، حتى على القول بحرمة التجري (نعم) ترتيب بعض الآثار يكون من التعري كما لا يخفى .

ويظهر من المتن أن الحكم بالبطلان انما هو لعدم تنفي قصد القرية منه ، لذكره بعد ذلك (المقصر الذي حصل منه قصد القرية) .

ولكن عرفت أن (القرية) إن أريد بها الجرم بالمقربة ، فمع عدم اليقين بها غالباً ، لا دليل عليها بهذا المعنى ، وإن أريد بها صدق الطاعة على العمل ، فصدها على المعنى المأني به لاحتمال المقربة على خفى عرفاً .

[وأما الجاهل القاصر] بأقسامه المختلفة التي يجمعها عدم القدرة عرفاً على تعلم الأحكام إما لعدم التمكن من التعلم ، أو من الاحتياط ، أو لعدم الالتفات إلى وجود مثل هذا الحكم ، أو ليقينه بأن تكليفه هكذا جهلاً مركباً منه ، أو غير ذلك .

[أو] الجاهل [المقصر] الذي يعلم بوجوب التعلم عليه ولكنه أهمل

ذلك [لذي كان عملاً] عن أن عمله هذا ربما يخالف الواقع فلا يكون مقطوعاً للتكليف [حين العمل ، وحصل منه قصد القرية] بأن كان قبل الصلاة مثلاً ملتفتاً الى احتمال وجوب حله الاستراحة وبطلان الصلاة بتركها عملاً ، ولكنه شرع في الصلوة ، وذهل عن ذلك وصلى بدون جلسة لاستراحة قريبة الى الله تعالى [فإن كان] عند [مطافئاً لفتوى لمحتهد لذي قلده بعد ذلك] سوء كان ذلك المحتهد هو نفسه إذ كان عنده قدرة الاستسباط واستسقط المسئلة وظهر له عدم وجوب جلسة الاستراحة ، أو كان ذلك المحتهد مرجع تقليده [كان] عمله [صحيحاً] ولا يحتاج ان قضاء أو نحوه [والاحوط] هذا الاحتياط استعصائي لسقه بالفتوى [مع ذلك مطابقة لفتوى المحتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل] .

البحث هنا له جانبان :

الاول : ما إذا كان عالماً بكيفية عمله .

الثاني : ما إذا كان جاهلاً بها ، كما نرى في أدبه حال الصلاة . هل كان يأتي بحلته الاستراحة أم لا .

أما عن الجانب الاول فالمحتملات بل الاقوان في المسئلة اربعة :

١ - وجوب موافقتها ، لأنه حال العمل كان يجب عليه موافقة المحتهد الاول ، وحال اذته تصحيح ذلك العمل يجب عليه تقليد المحتهد الثاني ، فيجب عليه في الحكم والسرارة لزوم مطابقة العمل لفتويها ، إذ لو طبق فتوى المحتهد الاول وحالف فتوى الثاني كان يحكم وجوب تقليده الآن عدم ترتيب الصحة على عمله السابق الصادر عن غير سند أو صحة ، ولو طبق فتوى الثاني وحالف فتوى الاول كان عمله حين صدوره عملاً عن غير صحة فلو كان مخالفاً للواقع لم يكن معدوراً ، فمع قيام احتمال بخالفة الواقع لا يحكم

له بالبرائة ، ونما أن التكليف اليقيني يستدعي الثرائه اليقينية يجب تحصيل المؤمن اليقيني ولا يتم إلا بالاحتياط .

٢ - وحوب موافقة المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل ، وهو الذي ذهب اليه المات وبعض المحشين على العروة إذ تركوا الحاشية على هذه المسئلة (واستند) لهم في ذلك هو أن ذك المجتهد هو الذي كان فتواه حجة على هذا المقلد في ذك الزمان ، ف دام فتواه له حجة لا دخل لعلم المقلد بالفتوى وحمله ، فاعلم والحمل لا ينصرفان في الحجة (نعم) فالمعلم يكون معذوراً ، والحمل لا يكون كذلك ، فإذا ظهر بعد ذلك وجود اعذار تم الاعذار .

فلو كان يصلي بتسبيحة واحدة ، ومرجعه ذاك الوقت يعنى كفاية التسبيحة واحدة ، ولكنه حاهل بهذه الفتوى ، فمضى عليه زمان ومات ذلك مجتهد وقلد مجتهداً آخر كان يعنى بعدم كفاية التسبيحة لواحدة كاتب مدة تصلي القعدة صحة صلوات ، لأنه اتى بها في وقتها كما يجب عليه أن يأتي بها ، وبمجرد حملها بذلك لا يغير الحكم . (وقد) يؤخذ على هذا القول كونه من التقليد الابتدائي الذي دعي الاجماع على بطلانه .

٣ - وحوب موافقة المجتهد الذي يجب عليه تقليده حال ارادته تصحيح عمله (ووجهه) أن حجة فتوى المجتهد ليست واقعية ، ونما هي استنادية (يعنى) أن المقلد إذا استند لى فتوى المجتهد كاتب حجة عليه ، لا أن الفتوى حجة سواء استند اليها أم لا (والذي) يستند اليه هو لمجتهد الثاني ، فتكون فتواه هي الحجة ، لا فتوى المجتهد السابق فيجب عليه تطبيق عمله على فتوى المجتهد الثاني (وإن) كان العمل المأثري به موافقاً لفتوى المجتهد الثاني صح ولم يحتج اى الاعداد والقضاء لأنه ستمد اليها ، سواء وفي فتوى المجتهد لاول ام خالفه (وإن) كان العمل مخالفاً لفتوى المجتهد الثاني ،

وحب عليه تصحيح عمله لأن بالأعادة أو الفصاء أو نحوهما سوء وافق فتوى المجتهد الأول أم حله ، وذلك لأن تكليفه العملي تطبيق عمله على فتوى المجتهد الثاني ولم يكن عمله صحيحاً - حال لانيان به - بعدم الاستناد بحاله ان صحة شرعية حق لا تكون مخطة المجتهد الثاني موحداً لمطلان ما اتى به صحيحاً في وقته .

٤ - كفاية مواهقة العمل لفتوى أحد المجتهدين (ووجهه) أن كليهما صحة شرعاً فإن طبق العمل احدهما كفى ، واشتراط المحمية بالاستناد كما ذهب اليه صاحب القول الثالث ، او اشتراط المحمية بكونها حال العمل كما ذهب اليه صاحب القول الثاني لا دليل على شيء منهما بحيث تحصر المحمية فيهما لأن اطلاق الادلية ، والسيرة ، ونحوها تشمل كلا الفتويين .

(وقد) يؤخذ على هذا القول ان لارمه صحة عمل من علم فتوى مرجع تقليده ثم علم حالها وبعد العمل عثر على فتوى أخرى - يجوز الاستناد اليها في نفسها - بصحة مثل هذا العمل فانه بناءً على هذا القول يكون صحيحاً وكافياً (ويحاط) بعدم المانع من ذلك بعد شمول الادلة إلا احتمال حرمة مثل ذلك من باب التجري .

هذا كله إذا لم يظهر مطابقة العمل للواقع ، وإلا فلو كان العمل مطابقاً للحكم الواقعي كفى حتى ولو خالف كلا المجتهدين معاً ، فصاءاً الطريقة الفتوى ، دون أن يكون لها اثر غير التسجير والاعدار ، وذلك في ظرف الحمل بالواقع .

ومن هنا كانت حاشية المرحوم ابن العم الميرزا عبد الهادي (قده) وغيره على المتن بزيادة (و مطابقة للواقع) ملاحظة الى ما قلناه .

(والبحث) عن الحاسب الثاني وهو ما إذا حمل كيفية عمله ، كما

لو جهل انه هل كان يأتي في صلاته «السورة ام لا ؟ ام انه هل كان يأتي بحسب الاستراحة ام لا ، في حين أن المجتهد الذي يحب عليه لأن متابعتة يقول بوجودها مثلاً وحيان (أو) قولان صليان على جريان قاعده الفراغ «المسنة لم كان حين العمل غافلاً ، أو عدم حريته ، ناهياً على أن عدم المسالات في الخامل المقصر ، أو العلة في القاصر من مصاديق الفعلة حال العمل - كما ليس بالبعد -

ولا يبعد القول بالصحة لاطلاق مثل (كلما مضى من صلواتك وطهورك فامضه كما هو) ونحوه لنحو المقام .

(ولكن) في المقصر الملتفت حين العمل الذي ترك التقليد لكونه غير مال «الأحكام الشرعية ربما يحتاج وحواً «اعادة وقضاء أعماله السابقة التي لا يعم كيف أتى بها من أجل صل الاشتغال الذي إن وردت عليه قاعدة الفراغ فانما ورودها المسلم هو في غير مثل المقصر الملتفت خصوصاً وإن ورود قاعدة الفراغ على الاشتغال إنما يكون لقريبتين ليتين لا إطلاق لهما (احدهما) ان القاعدة لو لم تكن حادثة على الاشتغال لم يبق مورد واحد لها بحيث لا يجري فيه اصل الاشتغال ان جميع موارد ورود القاعدة مسوقة بالعدم الذي يجري اصل الاشتغال فيها (وثانيتها) أن لسان القاعدة لسان الحاكم على الاشتغال ، لأن الاشتغال أصل أولى والقاعدة أصل ثانوي (ففي) المقصر الملتفت يكون المورد مسرحاً للاشتغال بلا احوار يقيني لورود القاعدة عليه (وإن) كان إطلاق قاعدة الفراغ ، وإطلاق ورودها على الاشتغال غير بعيد عن الصداقة ، ولاحتياط حتى بلا إشكال بل في المقصر الملتفت يدعي أن لا يترك .

(هذا في) التكليف العملي وأما مسألة استحقاق العقاب فالحق فيها أن يقال :

١ - في صورة موافقه العمل مع الواقع لا استحقاق للعقاب مطلقاً في القاصر والمقصر ، الملتزم حين العمل وغير الملتزم (إلا) على القول باستحقاق العقاب في التحري فيستثنى صورة المقصر الملتزم حين العمل ، بل وغير الملتزم حين العمل أيضاً . سواء وافق أحد المجتهدين ، أم كليهما ، أم خالفهما وذلك لطريقة فتوى المجتهد التي ليس المطلوب فيها إلا الوصول إلى الواقع ولو وصل بأي نحو كاف كان صحيحاً .

٢ - في صورة كون العمل قاصراً فلا استحقاق للعقاب أيضاً مطلقاً سواء وافق الواقع أم لا ، وفق فتوى أحد المجتهدين أم خالفهما ، وذلك لمعدورية العمل والالتزام مع القاصر بقوله وإنما رفع ما لا يعلمون ، ونحوه والمسلم لمجمع عليه من لرفع هو رفع العقاب .

٣ - في صورة مخالفة العمل للواقع وكون الخاطئ مقصراً ملتزماً حين العمل فالظاهر استحقاق العقاب لأنه امتنع من استحقاق العقاب للعمل في قوله وإنما يقال له فلا تعللت الرد في تفسير قوله تعالى فمن عصاه حجة الدعاة) . كما أب الظاهر عدم خلاف فيه أيضاً

(هذا) إذا لم عمل المجتهد ملتزم ، وأما إذا وفق عمله لفتوى المراجع فهل يستحق أيضاً لعقاب وتتحقق المعصية أم لا ؟

الظاهر (نعم) لمخالفة ، وعدم الخلاف أنه يكون إذا كان له معذور ولم يكن له - على تعرض - معذور ، فلا يكون معذوراً ، ووجود المعذور خارجاً لا يوجب المعدرية بعد روم الاستناد إليه ، فالمعذور نفسه وبوجوده واقعي لا يكون معذوراً ، وإنما يكون معذوراً بوجوده المقيد بالاستناد إليه ، وهذا القيد يستبعد من مناسبة الحكم والموضوع وصدق العصيان معه .

(وما قيل) من أن مثل هذا القلد لم يقم عليه حكم الله الواقعي لهله
به ، وإتيان الحجة على غير الحكم الواقعي ، فالحكم الواقعي غير وصل إليه ،
ومن شرط لمصيه وصول الحكم الى المكلف (فبه) أن اوصول أعم من
التفصيلي والإجمالي والثاني موحود في المقام (و لحاصل) أن المدرية موطلة
بـ (لو سئل إليه) وما دام الشرط لم يتحقق ، فالمشروط مثله .

(وما يقال) إن العقاب على الواقع غير الوصل فلا بيان ، لانه مع عدم
الوصول غير ممكن كي يصح عقاب من خافه (فبه) أن العقاب انما يكون
غير صحيح إذا كان للمكلف عذر في ترك الواقع ، وأما مع عدم العذر في
تركه فالعقاب لا يكون فلا بيان (اللهم) إلا أن يرجع هذا الى البحث عن
(التجري) واستحقاق العقاب عليه أو عدمه .

٤ - في نفس هذه الصورة وكون الحامل مقصراً غير ملتفت حين العمل ،
ولظاهر نصاً لحقه بالملتفت ، لأن ما بالاحتير لا بد في الاحتيار ، ولصدق
المفرد والمعاصي عليه حينئذ .

[مسألة ١٧ - المراد من الاعلم] الذي ذهب ادمشور الى تعيين تقليده
[من يكون عرف بالقواعد والمبادئ المسئلة ، واكثر طلاعاً لمظاهره]
أي : لمظاهر المسئلة وهذا القيد يساعد على فهم اندراج الصغرى في اية واحدة
من الكليات ، فمثلاً الحقوق على قسام كحق التعجير ، وحق الرهن ، وحق
«روحه» ، وحق بدائن ، وعبره فمن يعرف بضائر مختلفة لهذه الحقوق يتمكن
احسن من تمييز حق الخمس هو من فضل أى واحد من الحقوق - مثلاً -
[و] اكنة طلاعاً [للاخبار] الواردة في امائش فرعاً تكون روية في
باب الدسات يستفاد منها حكم في باب الصلوة ، وبالعكس ، والعقبه الاكثر
إطلاعاً للاخبار بمرمه أن يكون اعلم [وأحود فهماً للاخبار] الشريفة ،
و مراد به ليس بدي يعرف أن يسوع : "كلام الواحد" ويدخله في الطلعات

ومحو ذلك ، بما المراد به الذي يكون اعرف بأساليب وقرائن وإشارات ودلالات كلام العرب ليتسنى له تمييز الحقيقة عن المجاز ، والحد عن غيره ومحو ذلك ، ويتم هذا بمزاولة العرف كثيراً ، وممارسته مختلف كمات العرب حتى يصبح كأنه أحد العرب المعاصرين للأئمة الطاهرين عليهم السلام [والحاصل : أن يكون احود استنباطاً] بأن يكون اقدر على رد الصعوبات الى كبرياتها .

اقول : إن اسي قام عليه بناء العقلاء - على الفرض - في تقليد الاعلم هو أن يكون له قدرة فعلية في الاستنباط وافهم من غيره ، وهذه الصفات المذكورة في اثنين مجموعها تشير الى هذا المعنى ، لا معنى كلمة (الاعلم) انفة التي تعطى كونه اكثر استحصاراً للسائل .

وعما يكون فقيه مستحضراً لعشرة آلاف مسألة ، ويكون لافهم منه مستحضراً لألف مسألة ، وبناء العقلاء في اولوية المراجعة ، أو لزومها هو الثاني دون الاول .

ذلك أن تختبر العرف في ذلك ، فهو كان في ذلك طييباً أحدها مارس الطب الطباية خمسين سنة وداوى عشرات الألوف من المرضى ، والثاني مارس الطب عشر سنوات فقط وداوى دون ذلك العدد من المرضى ولكن الثاني كان اهم من الاول ، سمى الثاني اعلم دون الاول .

وهو اشكال معروف : وهو أن الاجتهاد والاستنباط من قبيل الملكية ، والملكية امرها دائر بين الوجود والعدم ، فأما الملكية موجودة ، أولاً ، ولا معنى لكثرة وجود الملكية وقتلها .

وللعجواب ان الملكات كلها قابلة للشدة والضعف ، بغير الشعاعة ، والعقل ، والكرم ، والصبر ، ونحوها كما لا يخفى .

ثم انه لا مدخلية لشدة مراتب العلم في موضوع الاعلمية ، حتى يكون

العقبة القاطع بحكم مسئلة من دليلها مقدماً على العقبة الضان بها ، لعدم لدوران مدار شدة الانكشاف وضعها بل المدار على قيام الحجة وعدم قيامها .

وكذلك لا مدخلية كلية لقوة المنى وعدمها ، بمعنى كون المنصب لمسه الذي لا يروى عنه بتشكيك المشكك علم من الذي يروى عن مساهم التشكيك ، إذ مجرد ذلك لا يكفي في تحصيل الحجة على التكليف العلى ، وإن كان قد تكون قوة المنى من امارات الاهمية والاعلية .

قال الأخ الأكبر في (الفقه) : « ثم إن بين القوة والملكة عموماً مطلق ، إذ للملكة — كما قرر في محله — هي القوة القريبة المشرفة على العسل بحيث ليس لها حاية شطربه إلا لالتفات ، وبشكل روائه ، بسهولة . بخلاف القوة فدنيا عم منها ، ومن مجرد الاستعداد البعيد عن العمل » .

والسيد الشاهرودي اشكر في الحاشية على (ب يكون احود مستباضاً) بقوله : (تصويره هذا المسمى مشكل ، وتغييره شكل ، فلا يقاس بالصناعات ، نعم على التقاسير الاخرى لا اشكال في تصويره وتغييره) .

والظاهر عدم الاشكال في تغييره لانه ، فضلاً عن الاشكال في تصويره ، وقياس الاعمية بالصناعات في محلها ، وإن كانت غيرها من بعض الجهات ، كما أن الصناعات بعضها يختلف من جهات عن بعضها الاخر (نعم) التقاسير الاخرى اوضح ، ولعلها لها معدات ، أو علامات ، أو نتائج لاجودية الاستنباط ، وهي بجامها .

(لكن) لا يحصى أنه كثيراً ما يخفى التمييز لقرب بعضهم من بعض في حدود الاستنباط كما أن كل المفاهيم أفرادها المتقاربة قد يحصى التماثل بينها ، لا لأن أصل التمييز مشكل أو أشكل .

[والمرجع في تعيين أهل الخبرة والاستنباط [أي الذين لهم قدرة تمييز

ذلك وإن لم يكونوا مجتهدين بالفعل ، نعم يجب كونهم مجتهدين بقوة قادرين على الاستساضة واصله ومباحه حتى يستطيعوا فهم اقدرية هذا على الاستساضة ام ذاك .

(وبظاهر) أن تشخيص الاعلية حكمه حكم سائر الموضوعات التي لا يخصص ظهورها شرعاً في أهل الخبرة - وإن كان أهل الخبرة من طرق ظهورها - من يصح الاعتقاد فيه على اليقينة العادلة لعدم حجية الاحتياط والاحتياط الشخصي معه انكونه محققاً للموضوع ، وكذلك يصح الاعتقاد في كشف الاعلية على قول جماعة من أهل العلم بحديث بوجوب قولهم العلم بمادتي اعتبارية بالاطمينان وإن لم يكن تلك الجماعة من أهل الخبرة ، لصدق الموضوع معه ، بل يكفي حصار شخص واحد بوجوب سكون النفس واعتقادها على قوله على خلاف فيه قديماً وحديثاً وذلك لصدق الاستساضة على مثله بماوردته في الحديث الشريف (ولا شيء كلها على ذلك حتى تتبين أو تقوم به اليقينة) .

بل وربما قيل يجوز الاعتقاد فيها على الشك انقياداً للعلم - كما هو المتفق عليه ظاهراً - من أهل المصنف لا السمع ، بل الشك وإن لم يثبت العلم كما ذهب اليه بعض علماء العصر ، ولابحاث في بيان حكم اكتشاف الموضوعات شرعاً من آخر ، والعرض هنا بيان أنه لا اختصاص بتعيين لاعلم بأهل الخبرة والاستساضة الذي ذكره المصنف بل هو كسائر الموضوعات وحكمه حكمها بالخصوصية ، وكلها قيل في تعيين وتشخيص سائر الموضوعات يقال به في تعيين الاعلم

[مسألة - ١٨ - : لأحوط عدم تقليد المصنفين حتى في المسئلة التي توافق فتواه فتوى الأنفل [والوجه في ذلك أمور :

الأول : اطلاق معقد الاجماع على عدم جواز تقليده .

(وفيه) ما تقدم في مسألة وحبوب تقليد الاعلم من عدم تمامية الاخراج لا صغرى ولا كبرى ، مصافاً الى الاشكال في اصلاق لمعقده .

الثاني : اصابة التعيين .

(وفيه) ان لاصل اصل حيث لا دليل وما سيدكر دليل احتمادي على الجواز فلا مسرح للاصل .

الثالث : السبي الوارد في باب الجماعة عن تقديم لمفصول على لافصل

(وفيه) مصافاً الى اختصاصه ، ورده فيكون التعدي عن صلوته لمصلحة قيساً ، واي أن السبي في مورده محمول على المبره لا التحريم - أن القياس مع الفارق ، لاستفادة أن الصلوته حلت لأفصل ، ففصل ، دون ما يحكي فيه الذي لم يستفد مثل ذلك فيه من الشريعة .

والذي يستدل به للحوار وعافاً الكثير من مرجع العصر ومن تقدمهم امور :

أحدها : عدم قبحية أدلة وحبوب تقليد الاعلم الذي هذه المسئلة فرع لها وقبحية دة حوار تقليد لمفصول مطلق ، لتي تدل بالأولوية على ما يحكي فيه مما سبق مفصلاً في شرح المسئلة الثانية عشرة .

ثانيها : حتى سواء على وحبوب تقليد الاعلم بما اللزم عدم مخالفة لاعلم ، لا عدم موافقة من هو موافق للاعلم (وبعبارة اخرى) مقتضى طريقية التقليد وحبوب الإلتزام بفتوى لاعلم والعمل عليها ، ومع موافقه لمفصول للافصل يكون عمل المفصل لمفصول التزاماً بفتوى لاعلم ايضاً .

(نعم) اد قلنا بأن معنى تقليد الاعلم هو الإلتزام بفتواه على سبيل بشرط شيء أي . بشرط الاستناد اليه وأن لا يكون التزامه التزاماً بفتوى المفصول - الذي لم يقم عليه دليل اطلاقاً ، ولا يكون مستفاداً من اصلاق ،

أو إشارة ، أو غيرها — كان وجه القول بعدم كفاية التزام تقليد المعضول مع القصد الى عدم الاستناد الى الأفضل .

(ولكنه) فيه ما فيه .

ثالثها على فرض توافق الافصل والمعضول والعنوين كلتاهما حجة .

(وفيه) أن ذلك فرع حجية فتوى المعضول ، وهو اول الكلام .

رابعها . شمول اطلاقات حجة فتوى العقبة لكتبتها ، وعدم وجود المانع المأمور وهو التعارض الموجب لعدم تمامية لاصلاح نفسه اليها .

خامسها : على ما اخترناه من أن التقليد هو العمل لا الالتزام ليس وراء تطبيق المقلد عمله لفتوى المرجع شيء آخر ، وهذا ما يتم في صورة الاستناد في العمل الى فتوى المعضول الموافقة لفتوى الافصل .

[مسألة — ١٩ — لا يحسب تقليد غير المجهد] القدر على الاستساضة [وإن كان من أهل العلم] للاجتماع المدعى ، ولعدم الدليل على حجية فتواه ، ولعدم شمول العساوين المذكورة في الأدلة لمثله مثل (أهل الذكر) و (العقبة) و (العام بالحلل والحرام) ونحوها [كما انه يجب على غير المجهد التقليد وإن كان من أهل العلم] لصدق العساوين المذكورة للمقلد لمثله ك (لا تعلمون) من قوله تعالى (فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والعساوين مقرينة مقابلته ل (من الفقهاء) ونحوها .

وهنا مروج تعرض لذكرها شرح العروة لا بأمر بإيرادها .

الأول . لو كان شخص محتجداً ولكنه كان فاقداً لقبية شرائط المرجعية كالعدالة ، وطهارة المولد ونحوهما فالظاهر حواز العمل برأيه لنفسه — وإن لم يجر لغيره تقليده — وذلك لصدق العساوين المأخوذة في المرجعية عليه مثل (العقبة) و (أهل الذكر) وعدم صدق عناوين المقلد عليه مثل (الخامل) و (العوام) والأدلة الدالة على عدم حواز تقليده لا تشمل عمله لنفسه .

الثاني ، العاقد للاحتهاد ، الوحد لكل الشرائط الاخرى الواجب توفرها في مرجع التقليد يجب عليه التقليد ، وان كان من لأفاضل لعدم صدق عباوين (العقيه) و (اهل الذكر) عليه وصدق عباوين (الجاهل) و (العوام) عليه بلا إشكال في ذلك - وهذا ما تقدم في المتن -

الثالث : هل يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر ؟

المسئلة دور وباختلافها يختلف أحكامها .

١ - إذا كان فتواهما متوفقتين لا معنى لتقليد أحدهما من الآخر ، بل لو قلد أحدهما لآخر كان مجرد لفظ لا معنى فيه اللهم إلا إذا حمل التقليد لآخر .

٢ - في صورته حتمها في الفتوى إن كان المجتهد واقفاً على أدلة الآخر ومحطناً له فلا يجوز به تقليده ، لأنه من رجوع العالم الى الخافض القسح عللاً ونقلاً .

٣ - إن حتمل المجتهد وقوف المجتهد لآخر على ما لم يقف هو عليه من الأدلة بحيث لو وقف هو ايضاً على تلك الأدلة احتمل تصحيح فتوى المجتهد الثاني فمبه احتمالات (الاول) عدم حوار تقليد المجتهد الآخر لانصراف دة التقليد عن مثله (الثاني) عدم حوار العمل بفتوى نفسه ، لأن حتمال عثور المجتهد الآخر على دليل لم يعثر هو عليه لا يجامع اليأس المأخوذ في مقدار المعص المختار في الاحتهاد (الثالث) وجوب الاحتياط عليه حيثئذ لتساقط لدلائل المتعارض (الرابع) حوار كل من العمل برأيه وبرأي المجتهد الآخر ، لصدق (العقيه) عليه حيثئذ ، وعدم انصراف أدلة التقليد عن مثله مع فرض احتماله صواب المجتهد الآخر .

ويؤيد ذلك صحيح بن أبي يعقوب ، قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : انه

ليس كل ساعة القاك ، ولا يمكن القدوم ، ويحيى الرجل من اصحابنا ويستلني ،
وليس عندي كل ما يستلني عنه ؟

فقال رحمه الله : « ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي ، هذه سمع من بي
وكان عنده وحياً » .

وإن كان قد يناقش فيه : فالمرق بين زماننا الذي دوست لاحتار كلها
وهي مجموعة برأى كل الفقهاء ، وبين زمان ابن أبي عمير الذي لم يكن عند
أحد إلا بعض الأخبار مما كان يحتمل احتمالاً عقلياً — وجود احذر
اخرى عند غيره بالاضافة الى ان السائل كان جاهلاً حكم المسئلة واسؤل عاماً
فكان ذلك من رجوع الجاهل الى العالم .

٤ - لو توفع المجتهد في مسئلة بان حصل له التردد في الحكم من أحد
التردد في معاد الدليل ، وكان المجتهد قد حرم ما يعمد للدليل ويقع على حرمه ،
فهل المجتهد الأول تقليد الثاني (احتمالاً) الحوار لصدق الرجوع اليه
رجوعاً الى أهل الذكر ، وعدمه ، لانصراف الأدلة عنه (والظاهر) الحوار ،
لأن الانصراف غير مسلم للهم إلا إذا دار المتردد خط الحارم في حرمه لانه
يرى أن ما استند اليه في حرمه غير قام فيها ؟

٥ - لو لم يكن المجتهد وقت كاف لاستصحاب المسئلة فهل يجوز له تقليد
مجتهد آخر (الظاهر) الحوار لعموم صحة فتواه ، خرج عن ذلك من كان
تقليده من رجوع العالم الى اجاهل الخارج والتخصيص لا التخصيص وبقي الباقي
تحت العموم .

ورعنا يقال بالعدم ، لانصراف ادلة التقليد عن مسئلة (وليس بشيء)
لعدم الانصراف .

ومن هنا قال جماعة بعدم حوار التقليد لأن كادت له ملكة الاستمساك
ولكنه لم يستنط فعلاً ، والاشكال على القول نفس الاشكال المذكور .

(وما قيل) في مقدم الاستدلال لجوار تقلد صاحب الملكة غير المستند
فعلاً من المجتهد المستسط فعلاً لاستصحاب الجوار الثابت قبل حصول الملكة
(فيه) أنه غير تام لعدم استمرار بقاء الموضوع ، لاحتمال كون موضوع
لإستصحاب غير المتابع رتبة الإحتياط ، لا غير العالم بالحكم فعلاً .

٦ - هل يجوز تقليد من استنبط مسألة أو مثلتين فقط - بساءاً عن
جوار تقليد متجري - (قيل) بعدم لجوار إلا لمن استنبط عدداً معتداً به
من المسائل لعدم صدق عداوين (الفقيه) و (أهل الذكر) و (المعارف
بالاحكام) و (المناظر في الحلال و حرم) عليه .

وربما يقال ، لجوار ، لوحد ملاك التقلد فيه وهو الاستساضة ، ويصدق
قوله في تقليد (عرف شيئاً من فسانات) (إلا) أنه قيل بأن وصف (شيئاً)
يكوّن (من فسانات) يعطي قدراً معتداً به لكثرة قصاييمه ، ومثله لذلك
أنه لا يقل لمن أحد كعاً من ماء البحر (أحد شيئاً من ماء البحر) .

ولا يعمد القول باخوار وفاقاً لبعض المراجع المعاصرين الملاك ولا ،
ولصدق المساوين عليه بالنسبة للمسائل التي تستبطنها ، والامتناع عن منه
بدوي لقلة الوجود ، أو قلة الأفراد .

[مسألة - ٢٠ - يعرف اجتهاد المجتهد] بأمور :

الأول . [دالعم الوحيد] كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة [ومن العلماء
[وعلم اجتهاد شخص] على اثر لمعايشة للمجتهد نفسه والبحث والنقد ،
معه في الاستدلال للاحكام الشرعية ، أو نظر في كتبه الفقهية وحصل له العلم
باجتهاده ، وبحود ذلك ، لأن ملكة الإحسان كائنات الملكات النفسية تكشف
الآثار عنها .

الثاني : [وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة] المسمى ذلك

شريعاً بالبينة ، ولا اشكال ولا خلاف في حجيتها إجمالاً ، انما الكلام فيها عن جهات ثلاث (الأولى) عن عموم حجيتها في كل الأبواب والأحكام والموضوعات (الثانية) عن لزوم التعدد فيها (الثالثة) عن اشتراط كونها من أهل الخبرة .

(أما الجهة الأولى) وهي عموم حجية البينة لكل الموضوعات إلا ما حرج بالدليل كالزنا الذي يشترط فيه أربعة ، وكالقائمة التي تكون خمسين ، ونحوهما ، فاستدل به ماذلة :

الأول . لاجتماع على عموم حجيتها المحكي عن الدراقي والسيد الأصمبائي (قد هما) ، والظاهر عدم الخلاف من أحد في حجيتها إلا فيما استثنى من قس الشارع نفسه إلا بمن ستعرف ، وقد يدعى الاجماع العملي من الفقهاء في كل «مصور على العمل بها وعدم ردها ، وهو كاشف عن لاجماع القول فيها .

(وفيه) به محتمل الاستناد فلا يكون دليلاً برأيه في مقاس الأدلة الأخرى ، أو ن لاجماع من حيث أهم عقلاء وساء العقلاء على حجيتها لا من حيث إنهم متشرعون ، (وإن) كان قد يتحدث الثاني بأن البينة المدعى حجيتها هي الأعم من أن يورث الوثوق والاطمئنان أم لا ، فاجماع الفقهاء على حجيتها بهذا المعنى لأعم غير مستند إلى بناء العقلاء (إلا أن) يدعى حصول الوثوق النوعي من قوون عدلين ، وهو المعتبر لا الوثوق الشخصي الذي قد لا يحصل .

فإن كان في هذا الاجماع احتمال استناد قائم هو إلى سائر الأدلة الشرعية (وقد سبق منا في شرح المسئلة الأولى احتمال حجية الاجماع المحتمل الاستناد .

قال في الجوهر في كتاب الطهارة : يذغى القطع به ، بل لا أحد فيه خلافاً ، إلا ما يحكى عن للفاضي ، وظاهر عبارة الكاتب ، والشيخ ، ولاريب في ضعفه .

فمخالفتهم في بعض فروع المثلة لأموار خاصة لا تصر بحجبتها عموماً للاجتماع بعد اعتماد هؤلاء الثلاثة على البينة نفسها في موارد اخرى غير منصوصة بخصوصها .

الثاني : الاستقراء ، ادعاء بعض ، ولا بأس به إلا ما في استفادة الحكم الشرعي من الإستقراء عموماً لما فيه من أن التام منه غير حاصل ، والناقص لا يكون دليلاً (نعم) الناقص المانص قد يكون موثقاً للاطمينان وسكون النفس الى أن الشرع جعل الحكم هكذا (لكنه) لا يخرج عنه عن القياس السبي عنه بكل صورته واشكاله ، وإذا قلنا بحجبيته فذلك من باب الاطمينان .

والاستقراء لا تصلح دليلاً لحجبة البينة ، إنما تصلح كونها مؤيداً .

الثالث : فهم عدم الخصوصية ، أو عدم فهم الخصوصية في الموارد الكثيرة التي حكم فيها بحجبة البينة شرعاً . كما استدل به البعض .

(وفيه) أن الأول عهدته على مدعيه ، ولا يفيد لمن لم يحصل له هذا المهم وإن كان ليس بمبدأ والثاني لا يخرج عنه عن القياس .

الرابع : بناء العقلاء على الأحاد نقول البينة العادلة في أمورهم الكثيرة والصغيرة كلها ، ولم يحصل من الشارع ردع عن هذا البناء واورده عليه بإيرادين :

(لأول) أن بناء العقلاء فيما يحصل العلم الشخصي من البينة مسلم ولكنه لا يفيد لانه مسلمت الحجبة من أحل العلم ، وفيها لا يحصل منها العلم ، بل ولا الظن الذي هو محل الكلام ، فاستقرار بناء من العقلاء فيها على العمل بالبينة غير مسلم .

وجوابه . أن العقلاء قد يعملون بشيء أو لا يعملون ، وقد يعترون شيئاً معجزاً ومعتزراً عقلانياً ، بحيث يرون من الصحيح العمل به ، والذي

يبحث عنه هو الثاني ، وهو فيما نحن فيه مسلم ايضاً ، اذ العقلاء نوعاً — يرون العمل بقول شخصين عادلين موثقين صحيحين ، فلو أصر رجلان عادلان موثقان ريداً بأن اماء ماتت الذي في السفر ، فدقام ريد الفاتحة على ابيه ثم ظهر عدم موته لم يكن زيد معلوماً لدى العقلاء ، ولو لم يقم الفاتحة على ابيه ثم ظهر صدق البيعة دم العقلاء على عدم الاعتماد على قولها .

وليس — حينئذ — عذر ريد بأن البيعة لم يحصل لي بقول العلم ولا الظن رافعاً لدم العقلاء اياه ، بعد اعترافه بعدالتهما ووثوقتهما لدى العقلاء بقول .

وهذا هو دليل كون البيعة المادلة حجة عند العقلاء مطلقاً ، ولو لم يحصل العلم ولا الظن الشخصيان من قولها ، ولا يزيد محجية البيعة مطلقاً أكثر من هذا .

بعم العقلاء قد يحتاطون في اعتماد الشخصيه ، لا يكون لازماً عدم ، وهذا لا يكون دليل عدم صحة العمل بغيره .

ومر حجة امثلة بحكمة من «عرف والعقلاء كعبين» ثبتت لمطالب وحصول الاطمينان للانسان به .

(الايراد الثاني) ان الآيات والاحكام الناهية عن العمل بغير العلم تصحيح رادعاً عن العمل بالبيعه غير موحية بالعلم — التي هي محل المبحث — ، يخرج عنه «مسئله» في الموارد التي ورد النص بها في الشريعة ، ويبقى باقي مورد «مسئله» غير جائز العمل .

وحوجهه مضافاً الى ان الآيات والاحكام الناهية عما هي في مقدم اصول الدين ، وان أب الظاهر من معصية العمل بالنص بالشيء عن الاستدلال بأي وعدم ملاحظه كلام غيره — ان البيعة مما توجب العلم المعادي نوعاً اصر عنه بالاطمينان ، ولا يسمى من ذلك — عرفاً — عملاً بالنص ، بل انه هو علم بالعلم — توسعاً من العرف في العلم . (بعم) اطلاق العلم عليه نوعي لا شخصي .

اذن : قسم العقلاء على للعمل بقول البيعة مطلقا غير مردود .

الخامس : فعوى ما دل على حجية البيعة في امور وعادات التي هي بمنزلة الشارع أهم من غيرها كالعروج ، والدماء ، والأموال ، والحقوق ، والقضاء ، والشهادات ، والديت والحدود وغيرها فإياها تدل بطريق أولى على حجيتها فيما كان أهميتها بمنزلة الشارع أقل كثوت الاحتياط وبحكمه .

(ويورد عليه) بأن المعوى هذه ليست حجة إلا عند من يقطع به—هـ
لأولوية بحيث يحررها عن القياس وبدونها في المعلوم عرفاً من الخطأ، وعنده
الفتوح بهذه الأولوية على مدعيها .

مضافاً إلى انه يمكن الفرق بين السابقين ، بأن أبواب المرافعات ، والحدود ،
والشهادات ، ونحوها هي ، بصمت عالماً بتحصيل العلم بالواقع فيها بواسطة
البحث والعقد ، فلا يقاس عليها ، ما يمكن تحصيل الواقع فيه بالبحث والعقد
كثوت الاحتياط وبحكمه .

السادس : لأخبار العامة الدالة على عموم حجية البيعة مثل رواية مسعدة
بن صدقة :

« كل شيء هو لك حلال حتى تعلم به حرم بعينه فسدعه من قبل نفسك ،
وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك
وماله حر ، قد باع نفسه ، وخدع فبيع ، أو قهر فبيع ، و مرأء تحتك
وهي حرة ، و رصيعة ، ولا شيء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك
أو تقوم به البيعة » .

بمقريب أن البيعة جعلت غاية لحلية كل شيء ولو كانت لحلية مستمدة إلى
أمرات أو صون شرعية ، كاصول الصيغة ، والاستصحاب ، والبدل ونحوها
كما يظهر ذلك من الأمثلة المذكورة في صدر الرواية .

(ولورد) عليها بأمور :

اولاً . بصعب الصد فان (مسعدة بن صدقة) عامي كما في جامع برواة .

(الحجة الثانية) في البحث عن لزوم التعدد في البيعة وعدمه .

فيه قولان :

(للقول الاول) يزوم التعدد في البيعة ، وسب هذا القول الى المشهور ، وعليه معظم المعاصرين ومن تقدمهم ممن يحرصون حواشيهم على العروة ، ومنهم المائت (قده) حيث اشكل في كفاية العدل الواحد في باب المياه ، واثبات النعاسة ، وغيرها ولم يطلق على اشكاله البروجردي ، وليزرا عبد الهادي ، والاصطهباناتي ، والشريعتمداري ، والكهايكاني ، وغيرهم .

وعنده ما استدل لهم به امور :

الاول : الاصل ، خرج عنه المتيقن وبقى الباقي .

(واورد) عليه بأنه مقطوع بما يذكر من أدلة كفاية العدل الواحد .

(رقيه) إن تلقى الفقهاء هذه الرواية بالقبول ، والرواية والعمل ، واستدامهم اليها في مختلف ابواب الفقه لا يقل اطميناناً مما يحدث من تركية عدل الآخر ، او ثقة مثله ، مضافاً الى روايتها في الكافي والتهذيب من الكتب الاربعة ، ورواية بعض اصحاب الاصحاب عن سورة مثل هارون بن مسلم وغير ذلك كله يثبت على الاطمينان الى حديثه ولا أقل من اعتباره كحديث المدوح .

ولذلك عبر بعض الفقهاء عنها بالموقفة وهو في محله .

وثانياً . بأن اطلاق البيعة على شاهدين عدلين اصطلاح فقهائي محدث وليس اصطلاحاً من زمان المعصومين عليهم السلام بل (البيعة) كما يظهر من استعمالها في القرآن الحكيم في عشرات الموارد هي العلامة والحجة ، والظهور ونحوها . كقوله تعالى (كم اتيناكم من آية بيعة) و (قد جئناكم بيعة من ربكم) و (او لم تأتكم بيعة ما في الصحف الاولى) و (لم يكن الذين كفروا

حق تأنيهم «سنة» إلى غيرها . و (البينة) في اللغة معناها هو هذا ايضاً ، فحمل (البينة) في الأصول على المعنى الفقهي المصطلح الحديث يحتاج إلى دليل مفقود .

(واورد) عليه بأن هذا يناهي حمل (الاستانة) في مقابل (البينة) هو كانت البينة بمعنى الحجة والظهور ، والاستانة هي كذلك فلا معنى له (او) إلا أن تكون بمعنى الواو ، ويكون من «عطف التفسير» أو كما قيل إن الاستانة بمعنى ظهور الشيء نفسه ، والبينة بمعنى الظهور بواسطة دليل .

(لكن) الأول غير طاهر لا يصار اليه إلا بدليل ، والثاني لا يساعد عليه الفهم العربي مضافاً إلى عدم دليل على هذا الفارق لالة ولا عرفاً (مع) انه لو قلنا بأن معنى الاستانة هو ظهور الشيء نفسه لزم خروج مورد الرواية عن امكان الاستانة إذ الأمثلة المذكورة في الرواية كلها امارات على السعة ، فلا ترفع هذه لامارة بنفسها ، بل إذ عرضتها حجة قوى منها كما لا يخفى .

والحاصل : أن الأمر في منن لرواية دائريين محذورات ثلاثة (حدها) حمل لاستانة بمعنى ظهور الشيء نفسه ، وهذا مع عدم مساعدة اللغة والعرف له بترمه خروج الأمثلة المذكورة عن امكان صدق الاستانة فيها (ثانيها) تقدير او بمعنى واو الجمع وهذا ايضاً لا يصار اليه إلا بدليل لظهور (او) في التفسير والتوسيع (ثالثها) حمل البينة بالمعنى المصطلح الفقهي ، وهذا ايضاً لا دليل عليه ، وليس أحد المحذورات أولى بالارتكاب من غيره .

ولو وجد المتنسخ للأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم الصلوة والسلام موارد استعمل فيها (البينة) بمعنى شاهدي عدل - كما ليس بالبعيد - صار إلى أن المعنى في هذه الرواية ايضاً ذلك بلا تردد ، وتكون دليلاً متبناً على

عموم حجية البينة في كل الأبواب وجميع حالات من قد ادعى بعض الفقهاء ان البينة في لسان الرويات ذلك وقال آخر بأن هذا هو الظاهر لمن راجع كتاب الاحكام في كتب القصص وغيره .

وثالثاً بأن البينة انما جعلت عادة للجن الذي هو لما دمر اسم لاشاره في قوله يحييه (و أشياء كلها على هذا) وكون البينة حجة على الحرمة لا يقتضي حجية على الحكم الوضعي ، فكيف بموضوعات الخارجية ، فكيف بأن يثبت من هذه الرواية عموم الحجية .

و'حاجب عنه استحداث دونه ، إذ دمر قسم البينة بخرمه أعم من كونها مبدولاً مطابقاً ، وتخصصاً ، وانترامياً قد شهدت بكون الشوب سرقة فقد قامت بحرمتها ، وكذا د شهدت بكون ذرة وصبيغة فقد قامت بحرمتها ، فليس يراد من تمام البينة بالحرمة شهادتها ، بل أعم من ذلك ومن شهادتها بموضوع ، كحرمة الحرمة ، أو لازم لها ، أو ملازم ، مثل كون دافع حرراً ، أو ذكراً ، أو دماً و محرماً (وكذا) أعم من شهادتها بمعنون اعساري مثل حوة امرأة ، أو بحاسة مدح ، وحرية رجل - اذا كان بينة وبين الحرمة ملازمة - فإن البينة في جميع ذلك قائمة بالحرمة ، فلا يختص مورد ما اذا شهدت البينة بخرمه لا غير .

وشهد للعموم بأكد (لاشياء) د ا ك ل (فهو ظاهره الحكم والموضوع معاً لصديق لشيء ، والأشياء عليها) عصفاً ، في قوله يحييه في صدر الحديث (كل شيء) الشامل بعمومه لها .

ثالثاً . لاجماع ادعي مذهب عن مذهب وغيره .

(واورد عليه تعدي بوجوه الخلاف في المسئلة ، ومشهرة - على فرض عدمها لا نسعى جماعاً ، ولا نكون حجة ودليلاً ، وكبرى - احتمال استناده الى غيره من الأدلة المذكورة .

الثالث : الاستقراء ، ادعاء صاحب رياض (قده)

(واورد) عليه بأن الناقص منه غير حجة ، ويتم غير موجود ، وبذلك اعترض بعض الفقهاء استعمال الاستقراء في الفقه قياساً محضاً .

والقول : بأن الاستقراء وإن كان ناقصاً إلا أن القضيح بوجبه بساط في سائر اموارد يتم لمطوب (قد احبب عنه) بأن عهدة قطع على مدعيه .

نعم . ما ورد على الاستقراء ، بأن الشرع جعل من الحجة لأربعة رجال احياناً ، ولرهن وعين ، ولرجل وامرأتين ، ونحو ذلك فلا يتم الاستقراء صغرى

(فقهه) أن المقصود بالاستقراء - كما دعى - هو دمج العديد من مقول القول بكيفية العدل لو حد ، لا في مقول أربعة عدول ، والتوسع في العديد يحسن يمين في مقول عدل ، و مرأتين في مقول عدل

الرابع ، بعض الأخبار العامة كحديث مائة من صدقة وفيهم ، والأشياء كلها على هذا حتى يستدل لك على حد او مجموع به فانه يصح أن يرفع حكم الأصل حد شينى (الأول) فانه يصح عنه الاستدلال بشئ (الأمانة) (وفيه) به قد مر الحب و نقش في حد ، احب و جمع و بعض الأحبار الخاصة ، مثل ما ورد في حين عن حد و مثلاً لا شيء من حد حتى بحيث شاهد ب شهادته ب فيه عتة و قصود و كل شئ ليس مضمون كما توهم ، ليس خصوص يشته كونه برادة و عدلى بقرينة و عدم (يشهدان إن فيه هيئة) .

(وفيه) أنه ثبت في هذا المورد قد فيه بعض ، ولا يتعدى عنه ، خروعة القياس ، وعدم عموم في بعض يضمنه هذا المورد .

وهذا أيضاً - يجب عن لاجل الكثرة في مورد استمداده من أبواب

القضاء ، والشهادات ، والحدود ، والديات ، والمعاملات وغيرها مما دلت على لزوم التعمد في السنة ، فإن هذه الموارد مهما كثرت لا تؤسس حكماً كلياً معتمداً بتسحب في المشكوك فيه من الموارد كما لا يحصى فتأمل .

، القول الثاني (عدم لزوم التصديق في السنة ، بل كفاية قول العدل الواحد في اثبات الموضوعات — إلا ما خرج بالدليل — .

وما استدلل به لهم في ذلك أمور :

الأول : ساء العقلاء في أمورهم الكبيرة والصغيرة على الاعتقاد على قول العدل الواحد من غير تكبير ولا ردع من الشرع ردعاً كلياً أو مكبراً عاماً ، وهذا عمدة ما في الباب من الأدلة .

الثاني : كل ما دل على صحة الخبر الواحد ، متقرب انه إذا تمت حجية خبر العدل الواحد في الأحكام الشرعية فشوتها في الموضوعات مع أحقية الموضوعات من الأحكام واضح بالمناط .

(رديه) إن هذا لا يخرج عن انقياس إلى العلم به ، وعهدة العلم به على مدعيه (نعم) غير بعيد ذلك انصافاً .

(وما ذكر) في مقام دفع هذا المناط المستدبط . من أنه لو كتم في الموضوعات قول العدل الواحد بطريق أولى ، فلماذا أوجب الشارع العدلين في كثير من الموارد ، وعدم إيجابه للعدلين في أحكام تلك الموارد كما هو واضح (ليس و ردأ) على فرض تمامية المساط ، إذ لا يباي القول بالمناط وجود محصلات أو أدلة خاصة في موارد معينة .

(وما قل) من أن الإخبار عن الإحتياط إخبار عن الحدس لأن الشخص يحدس إجتهد المجتهد ولا يحس به ، والثابت حجية في باب الخبر الواحد هو الإخبار عن الحس .

(وفيه) ولا لا بعد امتناعه عموم الحجة الخبر الواحد الشامل للعدديات
ايضاً كما هو مذكور في الاصول (وثانياً) إنه ثبت في الاصول أن الحدس
القريب من الحسن يحكم الحسن في حجية الاحبار عنه بالوحدة ، والإحتياط
- كالشعاعة - واحد - والكفرم ونحوها من عدديات القرينة من الحسن ،
فحجية الخبر الواحد فيه في محلها .

الثالث ما ورد في ابواب متفرقة من لاكتفاء بالعدل لواحد في اثبات
الموضوعات كحجر الثقة بعمل بوكيل ، وحجر الثقة باستمرار الامة ، وثبوت
اوصية بحجر الثقة ، وثبوت روحية المرأة لشخص آخر بقوله إذا كان ثقة ،
وثبوت موافقة الصلاة بأدان الثقة ، وغير ذلك .

(وفيه) إنه لا يخرج عن الاستنقر ، النقص ، وليس بحجة (نعم)
بعيد نوعاً من لاطمئنان بعدم الفرق بين هذه اوصيغ وعبره ، كما ادعى
ذلك ايضاً الأخ الأكبر ، والعلامة الروحاني ، وبعض مراجع العصر . ولكنه
يصلح مؤيداً لا دليلاً .

فالإكتفاء بالعدل الواحد غير بعيد وإن كان الاحتياط مهما ممكن وسهل
أولى وافضل .

ثم انه هل يكفي كون الخبر ثقة غير عدل ، بمعنى يحاط قوله الوثوق
ولاطمئنان وإن لم يكن عادلاً بالمعنى المصطلح .

قيل بكهنيته ، حتى ذهب اليه من المراجع المعاصرين جمع ممن لا يقول
بكفاية قول العدل لواحد لأن النسبة بينها عموم من وجه (لكونه)
علماً عرفاً .

وبناء العلاء على الاعتماد في كل مورد على أحبار الثقات .

وبدلالة بعض أدلة الخبر الواحد عليه ، مثل تعطيل (ن تصيبوا قوماً
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) وغيره .

والنصوص الكثيرة على كفايته في الإثبات من معرفة مثل ما ذكر في باب
الوصية ، ودب قول بوكير ، ودب استبرأ الأمة ، وغيرها مما نص في
الأخبار الشريفة على كفاية الوثاقة في الخبر .

ولاستفادة معروضة حجة أو ثقة من مثل قول الروي للإمام عليه السلام
(أموس بن عبد الرحمن ، ثم أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد) ؟

وتقرير لإمام لدب ثقة ، (نعم) مع بناء ذلك على صحة قول الثقة ،
واستفادته منه عرفاً يكفي دليلاً .

وقيل بعدم كفاية ذلك :

لعدم كونه من مرتبة (علم) مطلقاً ، وإذا وجب العلم بالحجة (العلم)
الحاصل لا الخبر الموجب له .

ولأن البناء مصدقاً بمسوع ، و مردع بدلة وحسب الشاهدين ، والنية ،
وبحسب ممكن ، ومع جميع قرينة اوجود ، لا يتم (بناء غير مردوع)
الذي هو الحجة على سبيل التركيب .

والنصوص الكثيرة على فرض حجيتهم تخص بنواميس بعد عدم عموم فيها
يشمل الموارد المشكوكة .

ولأن خبر (دوس بن عبد الرحمن ثقة) (أولاً) في الأحكام لا في
الموضوعات والله أن يثبت مشهور بين الأصحاب ، فلا تلامس بين حجة قول
الثقة في الأحكام وبين حجيت في موضوعات ، وثانياً لا يتم مثل هذا
تقريراً عرفياً .

(وفيها) أن هذه الاشكالات غير واردة غالباً (مضافاً) إلى أن هذه
الأدلة لا توثق فيه وحده ، وحده تركيب مجموع تكون دليلاً شرعياً ،
وموجباً للاطمينان بحجته كما لا يخفى

(احبة الثالثة) هل يعتبر كون الشاهد من أهل الخيرة أم يكفي عدالتها فقط ، أو وثقتها دون أن يكونا من أهل الخيرة؟

ولا اشكال في أن طريق ثبوت الإحتياط ليس طريقاً حاصلاً لعدم دليل عليه ، وإنما هو طريق : موضوع ثبت له حكم شرعي ، فهو كإثبات الطريق إلى الأمور الشرعية ، يثبت بما تثبت به .

والموضوعات والأحكام الشرعية على قسمين :

القسم الأول ما لا يحتاج معرفته إلى علم العكر وسطر ، كالظواهر ، والبيعات ، ولا شبهة في عدم لزوم كون الخبير من أهل الخيرة ، بل من أهل الخيرة في مضمون إلا أنه لما يحقق به الموضوع .

القسم الثاني ما يحتاج معرفته إلى خبر وفكر ونظر كإثباته بالإحتياط ، والمداولة ، والاعطية ، ونحوها ، وهذا المصمم هو مورد بحث في كمية قيام البيعة عليه مطلقاً ، و شرائط كونها من أهل الخيرة

وما يقدر بكفاية المداولة فيها ، وعدم شرائط كونها من أهل الخيرة ، ولو أحسن عدلان عاميان وإحتياط شخص ثبت بقولها شرعاً إحتياطه وذلك لأمر :

أول : إطلاق الأدلة المذكورة فسيب ذلك كقوله **بَيِّنْ لَهُ** (حق يشهد شاهداً الحق) وقوله **بَيِّنْ لَهُ** (حق يشهد بشيء) هذا أو تقدم به البيعة) وغيرها .

الثاني بناء العقلاء على حجية قول المؤمن بصدقه من دون تقييد بكونه أهل خيرة .

الثالث . عدالتها و وثقتها فبعدد غير معين يتجسس وحرف .

(وورد عليه) بأن إطلاق غير مأم ، كقولنا زراعات في مقام بين أصل حجية البيعة ، لا في مقام بين خصوصية .

(والقول) بأن اصالة الاطلاق بحكمة (فيه) أن ذلك فيما كان القيد مما يخفى على عامة الناس ، فعدم ذكره دليل عدم لروحه ، لا في مثل ما نحن فيه ، يكون حموية الشاهد فيما يحبر به تكاد يكون شبه المسلم . فيمكن اعتماد التكلم لحكيم في ترك ذكر القيد على فهم المسألة القيد من دون ذكر ، فتأمل .

وبأن ساء العقلاء على العمل بقول العادل غير أهل الحمرة فيما يحتاج فهمه الى خبرة خاصة ممنوع .

اترى العقلاء يعتمدون في شراء الدار على استعمال قيمتها من عدلين لالخبرة هما يقيم العقارات والسايات ؟

او ترى العقلاء يعتمدون على قول عدلين بأن المريض الذي كلب حصرأ جاز حدة الخطر دون أن يكونا طبيين ؟

وبأن العدالة والوثاقة ما يعتسان عن التعرض و لحرف كون هذا كافياً في العمل بقولهما غير معلوم ، وربما يقال بأنه معلوم لعدم .

مضافاً الى أن اطلاق الادلة يمكن القول قريباً بأنه منصرف الى الطريقة العقلانية حسنة من الاعتماد على أهل الخبرة .

ولذا إحتار هذا القول صاحب العروة (قده) وكل من يحصرني حواشيه من ابراع المعاصرين ومن تقدمهم حيث لم يطلقوا على عقرة (من أهل الحمرة) من المتن .

(ثم) به نقل القول أو الميل عن بعض باشرط شرط آخر هو عدم كون الثقة المخبر سريع القبول حسن الظن (والظاهر) رادته عدم كونه بحالاً للتعارف مطلق ، سوء بسرعة القبول وحسن الظن ، أو بالسوء والديان ، أو الحب والبعض الغاليين ، أو نحو ذلك لعدم خصوصيته لحسن الظن وسرعة

القبول إلا دحولها في كونه غير متعارف واستدل له في ذلك ، بأن مثله منصرف عن الأدلة اللفظية .

والظاهر ، أن كون المخبر غير متعارف يختلف بحسب المراتب ، فقد يكون خلاف المتعارف بحيث ينصرف عنه الأدلة قطعاً فيها ، ولا تناسع في ذلك (وقد) يكون خلاف المتعارف سبباً بحيث لو أخرج مثله عن العمومات والاطلاق لكان خروجـه محتاجاً الى دليل - عرفاً - ومثل هذا يشمله الاطلاقات والعمومات (وإن) كان تشخيص بعض مراتب حسن الظن وسرعة القول ومحورها في نه من هــد القليل أو ذاك في عاية لاشكال .

، نعم (بوشك في ذلك كان لاصل عدم كونه غير متعارف كما هو صبي القوم .

(وقد يقال) بأن المدرك الحسية قول الثقة إن كان بناء العقلاء من غير ردع كان الوجه خروج قول غير المتعارف عن الحسية لعدم استقرار بناء منهم على ذلك ، وإن كان المدرك هو لأدلة اللفظية فشمول اللفظ يمنع خروج غير المتعارف عن الاطلاق والعموم ، لكن (الطاهر أن المدرك الحسية قول الثقة وإن كان الدليل اللفظي ينصرف اللفظ عن بعض مراتب خلاف المتعارف لا ينكر .

(ثم) نه قرر في ،قام عن بعض عدم كفاية البيئة في ثبوت مش (لإحتياط) من الامور غير المحسوسة بشبهة أن ادلة الشهادة إما صريحة في الشهادة بالمحسوسات كقوله ﷺ مشيراً الى الشمس (على مثل هــدى فاشهد) أو منصرفة اليها ، ولا تشمل الشهادة على غير المحسوسات كالأجتهاد،والاعلية ومحورها ، فيعصر طريق استعمالها بالعلم الواحداني الناتج عن المباشرة ، أو للتواتر ، أو الشيع ، أو نحوها .

(وفيه) أولاً : هذه اشبه شيء دلشبهة لا بالدليل .

وثانياً : ورد بعض أدلة الشهادة فيما تكون غير محسوسة ، كالتشهاد على التركيبة التي هي أمر غير حسي لأنها احراز عن وطن الشخص عما يظهر عليه من الآثار .

وثالثاً : بأن الأمور غير الحسية القريبة من الحس - يمتد بها الفقهاء منذ دأ للامور الحسية كما يقبل ذلك عنهم في كتب لأصول عند البحث عن الحس الواحد فراجع ، وهو كذلك .

ورابعاً : أن الظاهر من قوله وَالشَّاهِدُ (على مثل هذه شاهد) يعني على مثل المم الذي يتعلق بالشمس حين رؤيتها إشهاد . لا على مثل هذه الشمس في كونها محسوسة .

وخامساً . على فرض حصر هذا الحديث الشهادة في الأمور الحسية ، فلا مانع من التمسك في غير الحسية بأدلة أخرى مطلقة أو عامة

(لا يقال) بأن مفهوم الحديث السوي الشريف هو (لا تشهد على غير المحسوس) وهو يعارض إطلاق أدلة الأخرى ، فتقيد تلك الإطلاقات بهذا المفهوم لكونه اخص مطلقاً .

(فإنه يقال) - مضافاً الى انه من مفهوم اللقب الذي لم يمتد به المحققون - فإن تقدم الاحصاء هو لأظهرته وفيما نحن فيه يكون الموم أو لإطلاق أظهر من هذا المفهوم فيقدم عدم والمطلق على نحو الحكومة .

واشترط لمساتن قبول شهادة البينة . حسد شعص عما [اد لم تكن معارضة بشهادة] اثنين [آخرين] عاديين [من أهل الخبرة بتمييز عنه الإجتهاد] .

وذلك للتعارض الموجب لسقوط البفتين عن الحسية ، والترجيح ثم التمييز محتص باب الخبر ، فلا يدسحب الى باب الموضوعات .

هذا إذا كان الميتان متساويين في العدد والوصف شبه مسلم بين القوم
ولم يعلو على هذا ما ورد من إعلام من يحرص حواشيهم على العروة
أحد وإلا كان قد ثبت من حيث ما احتج به من ترجيح عدم تسقط الديالين
لمعارضين كأحد عدم وقوع لاج لا كبر والعلامة لروحي وغيره .

وأما إذا كانت الميتان متساويتين في العدد والوصف كالأورعية والوثنية
فمن منساقط أيضاً كما عايناه جمع كثير من مراجع العصر، أم يحكم الأقوى
عدداً أو وصفاً؟ جواب الله تعالى بمضى آخر من المراجع المعاصرين (لا يعد)
الشيء لهذه العلامة غير حضور ردة ، وورد الترجيح بالعدد وبالوصف
في مظائق من لا داعي لخصرها في مواردنا بل مقتضى الصراحة
والهم العربي من أن يثبت على خلافها وعدم فهم الخصوصية منها . والكلام
طويل ، وعنده كتب الشهادات (هذا) كله إذا كان مستند كل بيئة العلم
الوحداني

أما إذا كان مستند أحدهما لاستصحاب ، ومستند الآخر العلم قدمت
الثابتة بلا اشكال ولا خلاف على الظاهر .

[وهكذا يعرف] اجتهاد المحدث [الشياخ المقيّد للعلم] ذكر هذا مع
كونه من أو د . العلم) لأنه مما يحرص منه العلم عالياً لا لأنه قسم للعلم ،
ولذا ترك ذكره بعض المراجع المعاصرين .

(والشياخ) معناه أن يكون ذلك الشيء معروفاً عند مختلف أفراد الناس
من أهل الخبرة وعندهم حتى أصبح مقبلاً ناعماً .

وهي أوج لا كبر السعد عن كون الشياخ بنفسه - مع عص النظر عن
إيجابه المعنى والظن أولاً - دليلاً برأيه مصنف

وما استدلل به أو يمكن أمور :

الاول . بناء العقلاء على العمل بالشباع في جميع امورهم من غير تكبير عن سدنة للشرع .

(وما يورد) عليه من عدم تسلط البناء مطلقا اولاً .

وعدم كونها ممضاة من قبل الشرع مع لزومه في مثله ثالثاً

وصلاحية السبي عن العمل بغير العلم للردع عنه ثالثاً .

(ففيه) أما اصل بناء العقلاء على العمل بالشباع مطلقاً فهو مما لا يسكره

كل من يراعي الاسواق والتجار والصناع والمستودعين والمصدرين .

ألا ترى الناس يراحمون في البلد الطبيب الذي اشتهر الحديقة ، ويراحمون

في ابدع أموالهم (الصراف) المعروف بالامانة ، ويراحمون في معاملاتهم

الكسبة المعروفين بالانصاف في السبع والشراء ، لمجرد معروفة تلك عنهم

دون أن يتوقعوا على ايحاب ذلك للمم التحصي لهم .

وأما عدم كونها ممضاة من قبل الشارع : فيمكن أن يدعى كونها ممضاة

لثعارف أخذ الناس موافقهم والعمل بها من طريق الشباع والشهرة ومن امورهم

احكام الشرع ، وليس بعيداً أن يدعى أن الشيعة كانوا يعملون بما يرون سائر

أفراد الشيعة يعملونها ويكتشفون - عادياً لا عمداً - أن العمل الشباع من

الشيعة دليل صحة ذلك الأمر . ومع هذا لم يردع عنه الشرع فيكون تقريراً

(والقول) بأن العمل في مثل ذلك كله كان لأنه يوجب العلم (بخير) عن

الدليل بل الذوق السليم يؤيد عدمه .

وأما صلاحية لادلة الناهية عن العمل بغير العلم مطلقاً بشمول الشباع

(ففيها) - مصافاً إلى ما سنده من كون الشباع نوع سدنة احازها

الشرع - أنه بعد كون بناء للعقلاء عليه ، وعدم الردع عنه بالخصوص لاجمال

لشمول الادلة الناهية عن العمل بغير العلم له ، لكونه خارجاً بالتحصيل أو

التخصص حينئذ .

الثاني : كونه الشياع نوع استقامة عرفاً ، فيدخل تحت إطلاق قوله
عليه السلام :

« ولا شيء كلها على هذا حتى يسدي لك غير هذا » .

لأنها تعني (الظهور) والشياع نوع من المظهر عرفاً ، إن لم يكن من مصادره
الظاهرة .

(واحتمال) أن يكون المراد بالاستقامة (العلم) غير الشامل ، مثل الشياع
(حال) عن الدليل ، بعد عدم كونه مرادفاً له ، وظهور معنى أعم من العلم
من كلمة (يستبين) عرفاً .

الثالث : قصة سماعيل بن الإمام الصادق عليه الصلوة والسلام وقوله عليه السلام
له (إذ شهد عندك المسلمون مصدقهم) مع أن المورد كان من الشياع .

(واحتمال) أن يكون في تلك القصة قد تم شروط الشهادة من العدد
والعدالة فكانت من البيئة الحقة شرعاً (يعني) سياق الرواية ، وصدرها
وذييلها .

إذن ، فالاعتقاد على الشياع مطلقاً إلا فيما يثبت خلافه ، يعلم أو بالادلة
الشرعية ليس من حرام القول ، ولا عدم اعتقاد المشهور قديماً وحديثاً مطلقاً ،
لكن القول به في محله .

هذا هو حال الشياع في إثبات الإحتهاد ، والأعلية ، ونحوهما من الموضوعات .
أما إثبات الشياع لموارد خاصة كالسب ، والمالك ، ووقف ، ونحوها فما
لا يسكر ، والكلام حوله فيها موكل إلى أبوابها .

[وكذا الأعلية] تثبت و [تعرف العلم] الوجداني الناتج عن الاحتسار
الشخصي لمن يكون أهلاً لحرة الأعلية ، أو عن غير ذلك [أو البيئة غير
المعارضة] بيئة أخرى [أو الشياع المنفرد للعلم] وقد مرّ البحث عن ثبوت

الإحتجاج بقول العدل الواحد ، والثقة ، والشبايح مطلقا ، ويقدر في الاعلية مثل ذلك بلا فرق إطلاقا (ثم) انه حصل بثبت لإحتجاج والاعلية بقول المجتهد نفسه (إني مجتهد) أو قوله (إني علم) أم لا ؟

مقتضى بناء كثير من الفقهاء لمقتضى القول على ، كنهه . بأمر أهلهم وأقاربهم بتقديم مع اشتراطهم في التقليد (مفتاح) الاعلية مقتضى ذلك كهيئته . وهذا وإن لم يصلح دليلا برأيه ولكنه يصلح مؤدأ ومقتضى كون ذلك دورا باطلا عدم كفايته .

وتحقيق القول فيه أن مثل هذه الأمور يحصل لها من العلم واحتمال الشك والاضحية من إحداها لانه صادق ، فعلى ذلك العلم يجوز العمل .

بمعنى إذا لم يوجب قوة الوثوق والاطمئنان به يخرج التمسك عليه

كما به على القول باشتراط العدد في مثل الشهادة بالاحتمال والاعلية - كما عن بعض - لا يكفي قول المجتهد (أنا مجتهد) أو (أنا أعلم) مصنف إلا إذا اوجب العلم القطعي بناء على كفاية العلم في مثله .

[مسألة - ٢١ -] إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم وعمية أحدهما ، ولا لئس ، وإن حصل الصن ، علمه أحدهما تعين تقليده ، من لو كان في أحدهما [المعين] احتمال لاعلمه بعدم كما إذا علم أحدهما منسوبا ، وهذا المعين أعلم ولا يجتهد علمه لآخر ، ولا يوجد [وجوبا] تقديم من يحتمل اعنيته]

هذه المسئلة مسببة على ما هو . أي استبان و مشهور من وجوب تعدد الاعلم مطلقا .

والصور في المسئلة اربع :

الاولى العلم بعلمية أحدهما معين ، كما إذا علم بأن واحدا من

زيد وعمرو قطعاً اعلم من الآخر والثاني مفصول دلالة اليه ، ويمكن ذلك
فيما اذا كانت اليقة على اعطية احدهما المعين ثم بسبب الذي قامت على علميته
هل هو زيد أم عمرو .

وفي هذه الصورة بناءً على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً يجب لاحتياط
بسيما لتحصيل صحة المشتبه فلا صحة (إلا) أن يقال بأن لاجماع المقول
على عدم وجوب الاحتياط يشمل المقام ايضاً (لكن) فيه نظير لعدم ثبوته
اولاً ، وعدم صحبته ثانياً ، وعدم حلاق لمقدمه بحيث يتم فيه مقدمات الحكمة
ويصرف النظر عن القدر المتيقن منه ثالثاً .

الصورة الثانية احتمال علمية احدهما غير المعين دون الآخر ، وذلك في
دام يعلم بوجود عدم في البين وسكنه يحتمل كون احدهما المعين اعلم من
آخر ، كما هو القائم في هذه لأزمة دلالة لكثير من المجتهدين انفسهم مع
مصر ، سواء كان مشنبي هذا الاحتمال الاختيار الشعصي ، أو تعرض الدينيين
مع عدم حكم لاحدهما - أو غير ذلك .

وختلف مراجع المصنف ومن تقدمهم في انه هل وجوب تقليد الاعلم مع
ب العلم بوجوده ، و مطلق ، ولذي ذهب إلى الاول كالمرحوم السيد عبد الهادي
قدس ، مقتضاه أن لا يوجب الاحتياط في المقام بل يحجب التقليد فيها
شاء وبدي ذهب إلى الثاني مقتضاه أن يدرج وجوب الاحتياط في المقام ايضاً
ويوجب الاحتياط بين اقوال مجتهدين (إلا) بناءً على لاجماع المقول على
عدم وجوب الاحتياط في مسألة التقليد .

الصورة الثالثة احتمال علمية احدهما معين ، كما اذا علم أن رسماً ليس
علم من عمرو ، ولكنه يحتمل في (عمرو) أن يكون أعلم من زيد ، وأن
يكون مساوياً له في العلم ، وهذه الصورة هي معروض الماتن ، وقد احتاط

فيه بمرور تقليد محتمل الأعلمية ، وعلق على المورد بعض مراجع المصر بأنه هو الأقوى لا الأحوط ، وذلك لأصالة التبيين في الدورن بين التبيين والتحجير .

الصورة الرابعة : احتمال اعلمية كل واحد منهما ، واحتمال تساويهما ، بأن يحتمل اعصية زيد من عمرو ، ويحتمل اعلمية عمرو من زيد ، ويحتمل تساويهما في الفصيلة .

وهذه الصورة أيضاً لم يتعرض لها إمامي ، ولكن تعرض لها بعض الشرح وهل (الحكم) فيها يقتضي قاعدة الاشتغال الاحتياط ، لأن الاعتقاد على أحد القولين عتقاد على مشكوك الحقيقة ، أم القاعدة تقتضي التحجير لما في المستمسك من أن الظاهر لاتفاق على عدم وجوب الاحتياط المذكور وعلى جواز الرجوع الى أيها شاء .

اقول . إن ثبت هذا الاتفاق فهو ، وإلا بالتحجير — على أنه لو بعدم حجية قول المفصول مع وجود لفصل والتمكن منه — محال أشكال .

(نعم) لو قلنا بأن مدرك وجوب تقليد لأعلم هو بناء العقل ، وقلنا بأن البناء المذكور إما هو فيما كان لأعلم مشكوكاً ومعيماً — كما ليس بالبعيد — أم يمكن القول بالتحجير في ما نحن فيه (لكنه) خروج عن القول بوجوب تقليد الأعلام مطلقاً .

وفي هذه الصورة الرابعة لو وضع اعصية أحدهما المعين فهل يتعين — كما عليه المصنف وكل من لم يعلق على هذا المورد — لتكون المظنون وإن لم يكن حجة في نفسه إلا أن يكون معلوم الحجية حينئذ ، أم لا يتعين لعدم دليل عليه بعدما لم يكن الظن حجة في نفسه هذا .

وفصل بعد مراجع المصر بين تخالفها في الفتوى التي هي محل ابتلاء المقلد وعدمه ، فأوجب احتياطاً في الأول في جميع الصور ، وقال بالتحجير في

الثاني في جميع الصور ، وذلك بناءً منه على عدم شمول الأدلة لمختلفين ، فلا تحصل الرتبة اليقينية إلا بالاحتياط ، وأما إذا كانا متفقين في العوى - فيا هو محل اشتلاء المقلد - فلا تشترط الاعلمية حق مع العلم بها وتشخيصها فكيف بصورة الجهل بها .

وقد مر الكلام على مثل هذا التفصيل ومناقشته في شرح بعض المسائل السابقة .

[مسألة - ٢٢ - يشترط في المجتهد] لدي يرجع اليه العامي في أحكام الدين - [أمور] وهذا القيد الذي ذكرناه لأخراج المجتهد في عمل نفسه فإنه لا يحتاج إلى بعض الشرائط كالأعمية ، والمعدالة ، وأن يكون مجتهداً مطلقاً ، ونحو ذلك كما لا يخفى .

وربما يقال في انقضاء التفصيل بين (المجتهد) لدي يؤخذ منه الأحكام الشرعية للعمل بها فقط ، وبين (المجتهد) لدي يعتبر مرجعاً للمسلمين في شؤون دينهم وديارهم من الولايات ، والقضاة ، والمراجعين ، وفقود حكمه على الجميع ، ونحو ذلك فاشترط ما قبل من الشروط في الثاني عدى الحرية على احتياط فيها ، وبعدم اشتراط غير (لاجتهاد ، والمقلد ، والإيمان ، والوثوق) في الأول .

مثلاً : لو أراد العامي أن يعرف الحكم الشرعي في الشك بين الثلاث والأربع ، أو في عدد التسيجات في تركعتين الأحيثيين ، أو في حلة الاستراحة كفى أن يراجع مجتهداً عاقلاً موثقاً به مؤمناً .

وذلك لأن الدليل لا يدل على أكثر من ذلك في مثل المقام ، ولدي يمكن الاستدلال به لذلك أمور :

الأول . أن التقليد طريقى ، ومقتضى الطريقة كفاية سلوك كل ما يكون

طريقاً عرفاً ، ومثله طريق عرفي بلا إشكال ، كما يكفي مثله في الطرق إلى
فهم سائر العلوم ، والأمور .

الثاني : مراجعة الشخص الواحد لهذه الشروط لأربعة استمادة عرفاً
فيدخل في إطلاق قوله **طريقاً عرفياً** (حتى يتبين لك غير هذا) .

وتوهم أن يكون الحرمة لمق بها من هكده نسان موضع قبول ، دون
غيرها من الأحكام ، لو ردد لرواية في ذلك (في غير محله) مصاعداً إلى
القطع بوحدة المسد ببن ثبوت الحرمة لشيء وبين ثبوت سائر الأحكام
الشرعية - أن بعضاً آخر من الأحكام كالحلية ولها ثبوت - يثبت به
الحرمة ، لأن الحل موافق للأصل أيضاً .

الثالث : بناء العقلاء فاهم لا يوحسون فهم يؤخذ منه أي عم أكثر من
أن يكون عاقلاً موتوفاً به وإحتهاد بحقق للموضوع ، وغيره يبقى حادياً
عن الدلائل عدى الاعتان الذي دلت عليه النصوص .

الرابع : أن الأدلة التي دلت على سائر الشروط أم - هي في خصوص
المرجع العام في جميع أمور الدنيا والدبر ، أو منصرف إليه بقرائن محالية
أو فعالية .

نعم ، يرد على هذا كله عدم معروفة هذا التفصيل ، وعدم التزم أحد
به ، من احتمال كونه خلافاً للأجماع البسيط ، وهذا هو الذي يوقف العقبة في
اتزام مثل هذا التفصيل وإلا لم يبعد القول به . فالاحتياط بمعنى أن لا ترك
في مثله .

فلندكر الشروط وما فيها من كلام ومناقشة :

[البلوغ] يدل على اشتراطه أمور :

الأول : الإجماع ، حتمه بعض . وربما يظهر من كلام الشيخ لا بصاري

(قدمه) حيث أنه بعد ذكر البلوغ والعقل والإيمان قال (ولا اشكال في اعتبار هذه الثلاثة) .

ولكن لم ير من أدعاء صريحاً ، وإن كان ليس بعيداً في نفسه (نعم) الشهرة محققة منه ولكنها لا تكون أكثر من مؤيد لا دليلاً .

الثاني : قوله ~~عنه~~ (عمد الصبي خطأ) لشمول إطلاق لأقوال الصبي وآرائه وفنائه ، فإذا رل عمد الصبي مطلقاً متزلة الخطأ ، وثابت به لاجبة للفتوى الصادرة خطأً ، فلا حجة لفتوى الصبي .

(وأورد عليه) نارة بأن المراد به عمده في القتل بحكم النفس الخطئي ، بدليل وروده في مورد القتل ، ووروده في حديث آخر هكذا (عمد الصبي خطأً تحمده الة قلة) .

وردت (بأن لورد لا يخص ولا بقيد بعد لإطلاق والعموم ، كما أن ورود حديث آخر مقيداً بقيد لا يثبت القيد في الحديث المطلق ، فإن قو عمد التخصيص والتقييد في غير لثنتين كما هو معروف ، وليس تقييد حديث المطلق بقربة حديث لمقيد أول من حل القيد على الاستصحاب فيما يمكن فيه ذلك بقربة حديث مطلق وبقده المطلق على إطلاقه ، أو حل المقيد على بيان أحد الأمرين في يمكن للحل على الاستصحاب كما هو مهي القوم هي أمثال ذلك .

وناره أخرى . بأن المعنى هو فعل الصبي بأن يعامل معه معاملة الخطاء ، وهذا لا يشمل آرائه وعمومه وأقوله .

(ورد أيضاً - مصفاً إلى أن رأي إذا أظهره صاحبه عنه من أفعاله عرفاً ، إن لم يقل بأن مطلق القول فعل من أفعال الإنسان - بأن أية قرينة أوجبت تخصيص ذلك بالفعل مع كونه للفظ مطلقاً .

(الثالث) الأصل ، وهو عدم حجية قول الصبي وقتواه لفريده ، وقد استدلل به صاحب الفصول لأن الشك في الحجية موضوع لعدم الحجية .
(وأورد) عليه بأن الاطلاقات ولأدله إذا شملت الصبي فالأصل يكون مقطوعاً .

(الرابع) أن الصبي لا تقبل روايته ، فهذا قول فتوة أولى .
(وحجب) بالاشكال في المقدس عليه وفي القياس ، أما في الأول فعدم ثبوت عدم قبول روايته إذ كان صلباً بغير ثقة ، وأما في الثاني فماده قياس وهو غير حجة ، والقطع بالمناط أو الأولوية صحة للقاطع لا لفريده ، ولو فرض تمامية الدليل في الرواية فمخرج رواية عن سواه العقلاء بدليل شاخص لا يوجب خروج فرد آخر وهو التقليد .

(الخامس) قوله ^{عليه السلام} في رواية أبي حمزة : « أنظروا إلى رجل منكم » والصبي مقابل الرجل .

(ورد) بأن الظاهر منه عدم خصوصيته بالرجولة في الحكم بل هو وارد مورد العال كما له بظاهر كثيرة هي الفقه ، مع أنه إن قيل بكونه قياساً إحترافاً وحسب أن يكون إحترافاً عن المارئة لا عن الصبي ، مضافاً إلى أنه في مقام القضاء لا إفتاء ، وإسره منه لا يخرجحه عن القياس .

(السادس) عدم الوثوق بالصبي ، إذ الصبي إذا بلغ رتبة الاستنباط فلا شك يعلم بأن نقصه غير مأجود عليه لرفع انقلم عنه ، فيحلل ويحرم ولا يبالى .

(وفيه) أولاً : لا سلم على مثل هذا للصبي المميز حوار أتيان المحرمات خصوصاً مثل الفتوى بغير ما أنزل الله التي هي من أشد المحرمات ، وخصوصاً فيما يبقى أثره إلى بعد بلوغه

شروط مرجع التقليد - البلوغ ٢٦١

وثانياً الكلام في الصبي الذي يوثق بفتاواه وبعدم تقصيره ، وإلا فعدم الوثوق يوجب عدم حور التقليد حتى للبالغ .

(السابع) أن اشتراط العدالة فحواه اشتراط البلوغ ، لكونها ملكة لا تصدق مع عدم البلوغ .

(وفيه) أولاً لا مانع عن صدقها على غير البالغ ، نعم الشيء قيل أو يمكن نقاذه أن يدعى هو عدم وجوب تحصيل العدالة على غير البالغ ، ووجوبها على البالغين مقدمه لاحتمال المحرمات ، لا أن غير البالغ إذا وجدت فيه ملكة احتساب المحرمات لا يسمى عادلاً ، والعرف ، واللغة والشرع يسايك .

وثانياً . سيأتي بحث والقياس عن ضرورة العدالة في الشخص الذي يؤخذ منه تقليداً عند نيل الحلال والحرام ، بل ربما يقدر بكيفية الوثوق به دون اشتراط العدالة ، ولد نقل عن المحقق لعمدني في مصباح الفقيه المظهر في مسألة اشتراط البلوغ في امام الجماعة .

(الثامن) قوله عليه السلام (كل مسن في حسد) وهذا يشترط فيه البلوغ على الأقل .

وحوجه أنه غير مشروط قطعاً ، لعدم اشتراط كون المرجع مسلماً - مصافاً إلى أن تقييده (في حسد) يعطي السبق إلى التشيع لا السبق في العمر ، ويمكن السبق إلى التشيع في الصبي على البالغ كما لا يخفى (اللهم) إلا أن يقال بأن سبق الصبي ليس بسبق لأن (عمد الصبي خطأ) .

(التاسع) قوله عليه السلام (رفع العلم عن الصبي حتى يحتلم) .

(وفيه) انه قلم التكليف ، لا الوضع كما قيل ، أو قلم العقوبة فقط .

و لا استعاضا ليس تكليفاً ، ولا عقوبة حتى يكون مرفوعاً وإما هو يستتبع حكماً وضعياً هو (الحجة) .

(نعم) لو قبل بأن المرفوع كل حكم مطلقاً حتى الوضعي منه والتزمه الأخ الأكبر - كما قيل - لم يعد شموله لغناه أبصاً .

(العاشر) إياه يحجور عن التصرف في ماله ، فكيف يحجور تقليده وهو تصرف في أديان الناس الذي هو أهم من المال قطعاً .

(ربه) مع أنه لا قياس عمدة ، فلا سلم الحكم حتى في الصبي المميز الرشيد .

(اخادي عشر) دورن لأمر بين تعيين وتعيين فيما لو كان فقيه آخر بالغ

(وفيه) أولاً : بعرض الكلام فيما لم يكن فقه آخر ملج ، أو كان الصبي أورع ، أو ذمراً ، أخرى بحيث كان الدورن بين تعيين وتعيين ، لا بين تعيين وتعيين .

وثانياً : إن الأصل مقطوع بالاطلاقات .

وأستدل لعدم اشتراط البلوغ بأمور أخرى :

الأول . عدم ذكره و شروط لتقليد لا في آفة ولا رواية ، ولو كان لسان .
(وفيه) لمن عدم ذكره لعدم وجود مثله ، كما لم يذكر كون المجتهد انساناً ، لعدم وجود مجتهد غير انسان ، ولقدرته حد بحيث لا يستحق إصافة قيد لإخراج مثله ، كما هو كثر الظاهر في أبواب المختلعة من الفقه من راجعها ، فاعتمد لشارع على الانصراف لوجود فيه ، وفي مثله لا تصح قاعدة (لو كان لسان) .

الثاني : إطلاقات الأدلة اللفظية مثل (أهل الذكر) و (من كان من

«فقهاء» و (عرف حلالنا وحرامنا) ونحوها فإنها باطلاقها تشمل الصبي غير البالغ أيضاً .

(وأورد) عليه أولاً : بعدم الاطلاق لأحوالي لها ، وإنما لها اطلاق أفرادى ، وبدي بعدنا في اتمام هو اطلاق يشمل حاجتي الملوع وعدمه ، فكما لا تشمل هذه المطلقات حاجتي الحق والمدالة ، ولا حاجتي الكفر والإيمان كذلك لا تشمل حاجتي الملوع وعدمه .

وثانياً ، بأن المطلقات هي مقدم بين حمل التشريع ، ولا اطلاق لها رأياً أصلاً

وثالثاً ، بالانصراف إلى الصالح ، أو عن غير الصالح

(وقد يجب أن اللفظ إذا أطلق في مقام البيان ، انعقد له لطلاق الاحتمالي كالانطلاق لأفرادى سواء دس ، وعدم شمولها لحاجتي المدية والفسق ، والكفر والإيمان ليس لعدم اطلاق شمولها ، وإنما لأدانة خاصة أخرى ، فلم يتم بقاء على شرائط المدانة الحرة - بعض هذا لاطلاق - تقليد «سق» ، كذا ولو لم يدل دليل على إيمان ، كما يقول مثل هذا الاطلاق في أهل خيرة التعميم في المنازعات بين المتعالمين ، ولاورش ، ونحوها ، فكيف في بعض الموارد بتقديم انعاسق والكافر - على الصالح - مع الوثوق بكلامها .

وأما إحرار كون المطلق في مقام بيان شيء لأفادة حكم ذلك الشيء فلم يتحققه ، بل الذي يدل عليه لعرف والعقل هو لزوم عدم إحرار كون انتكلم في مقام عدم بيان هذا الشيء ، وإلا فلاحرر بدكور لا يساعد عليه لعرف ولا لعقلاء ، كما يتضح ذلك عراضة الموالى والعبيد والآباء والأبناء ، وبنوك والرعية ، والعوين والباسر الخ .

وأما الانصراف فعبارة ذلك على مدعيه ، ولم يتحقق نحن انصرافاً .

الثالث . بناء العقلاء ، فإن بناءهم على أخذ كل شيء من هو أهل خبرته ، دون تقييد ، بل ولا التعات إلى ضرورة كونه بالغاً البلوغ الشرعي ، فلو وجد طبيب حاذق غير بالغ ، أو مهندس حاذق غير بالغ ، أو حياط حاذق غير بالغ ، لراحمه الناس في أمراضهم ، وبناء دورهم ، وحياطة ألبسهم دون توقف أو تردد في أنه بلغ السن الكدائي أم لا .

وحيث إن التقليد ليس سوى رجوع الخاضع إلى أهل خبرة الفقه وهو العالم بالحلل والحرام ، وهو طريقي ، ولم يرد عن الشرع ردع عن ذلك بهجر الاعتقاد على الصبي الفقيه في مقام التقليد .

(وأورد عليه) بالشك في مثل هذا البناء أولاً .

وبأنه دليل لبي ، والمتيقن منه البالغ ثانياً .

(وُرد) بأن البناء مسلّم ليس قدلاً للشك ، وبكمي لروا الشك مراحمه العرف والعقلاء في إستعداداتهم وأحوالهم في مختلف شؤونهم لمهمة وغيرها فإنهم يراحمون أهل الخبرات لكونهم أهل خبرات فقط وعقد من دون تدخلية للمع في نظرهم أبداً .

وما يرى من إستعداد بعض الناس طبيباً شاباً ، أو مهندساً شافعاً ، وبخوها بأنه شاب فكيف يكونه صياً (فانه) لعدم الوثوق بمرور «شباب وعلمه» ولعلمهم بقلّة تحاربه فيما تكون التجارب كغيلة يريده العلم (أما) لو وثقوا بشاب أو صبي في أمر فهم يعتمدون عليه بلا شك أو إرتياب .

وأما أنه دليل لبي ، فليمتقن إنما يبحث عنه إذا حصل الشك ، وفيه نحن فيه لا شك بعد مراحمه أحوال العرف والعقلاء في مختلف شؤونهم . فلا محتاج إلى المتيقن .

(وأما) إستبعاد أن يكون الصبي شاعلاً لمنصب الافتاء (فغية) إبه

شروط مرجع التقليد - البلوغ ٢٦٥

ليس أعظم من منصب النبوة والامامة وقد شعلها مثل (عيسى) بن مريم ،
(الامام الحجة) عجل الله تعالى فرجه مع كونها صبيين .

فتمحصل من جميع ذلك : الاشكال في اشتراط البلوغ في المقلد
(فالمتبع) الذي يؤخذ منه الاحكام فقط بحيث يقدم العقبة على الفتوى
باشرافه ، والزام كل التواهي الفاسدة التي تترتب على الفتوى باشرافه من
بطلان اعمال المقلد العقبة الصبي ، ووجوب اعادتها ، أو قصاصها أو كفارتها ،
ووجوب الاستغفار عليه ، وسقوط شهادته ، وعدم جوار الاقتداء به ، ونحو
ذلك (نعم) مصير لشهود اي ذلك يصحح الاحتياط في المسئلة . وما دام
المراد بمسحوت عنه قبال بوجود لبدنه حداثاً فلا يحتاج انقام الى تطويل
اكثر كما فعله بعض المؤلفين .

هدى في المقلد (فالمتبع) سي يؤخذ منه الاحكام الشرعية فقط باعتباره
أمر خيرة الاحكام والاسمياط وما في المرجع الذي يكون ولياً للمسلمين ،
ويجري الحدود والاحكام ، والقصاص والخصومات ، ونحو ذلك ، فالظاهر
اشتراط البلوغ فيه ، لاشرطه في بعض نوازم مثل هذا المنصب ، أما النبوة
والامامة فهما خارقان كما لا يخفى .

ثم انه على تقدير اشتراط (النوع) فهل يشترط حال الاستنساخ ، أم
حال اخذ الحكم منه ، أم حال عمل المقلد .

ربما يمثل اشتراطه في جميع الحالات الثلاث ، لاطلاق «مقلد» اشتراطه
الشامل للحالات الثلاث .

(لكن) التحقيق أن يقال بعدم اشتراطه في غير حال العمل ، لأنه مع
طريقة التقيد الى العمل الصحيح ، فالمقياس حال العمل لا غير ، فهو استنساخ
غير البالغ حكماً شرعياً ، ثم بلغ ومقي على ما استنسخه حاز تقليده في ذلك

الحكم ، كما به لو أحد العامي الحكم للشرعي عن فقيه بقي الى بلوغه يوم واحد ، ثم عمل به يوم عده حين بلغ صح . وهل يجري الاستصحاب في مثله أم هو من قبيل تعبير الموضوع لانتقاله من عدم اللوع الى اللوع (الطهر) الاول لأن تغير الموضوع عربي ولا يساعد العرب على عتباره من التغير في الموضوع .

[والعقل] بما ذكر اشتراطه في مرجع التقليد .

أما بالنسبة الى العقل في وقت الاستسباط فلا خلاف ولا شكال فيه ، بل دعوى كون من البدييات الأولية في جميع أهل الخبرات في محلها .

أما بالنسبة الى وقت عمل المقد^١ وسمى «اشترط العقل استدعاء» بأن كان لمهند حال الاستسباط عاقلاً ثم «حسن» فهل يجوز تقليده حال الخسوس بالعمل بعتاواه التي استسبطها حال العقل أم لا ؟ فيه قولان

الاول : لبعض مراجع العصر ، وهو الخسوس (لاطلاى أدلة) ، حرج عنه الخسوس حال الاستسباط ، بالضرورة والاحتماع ، ومعنى «ساقى» (وساء العقلاء) فافهم مطبقون على العمل برأي صادر عن العاقل وإن «حسن» صاحب الرأي بعد ذلك ، فالطبيب الذي وصف دواء حال العقل ثم «حسن» لا يترك العقلاء دوائه ، ولحقوقم اندي قوم داراً بمسقة حال العقل ثم «حسن» لا يترك العقلاء قوله لعروض الخسوس عليه ، والمهندس الذي صنع خريطة بساء دار ، ثم «حسن» يعمل العقلاء بخريطته ، وهكذا دواليك (والاستصحاب) هذا رأيه كان صحة حال الاستسباط ، فقتصحت الحجة الى حال عروض الخسوس ، كما يقتصحت الحكم التكلمي بالنسبة للمقد ، فإنه كان يجب عليه حلة الاستراحة فقتصحت (وكل ما دل) على حور النقاء على تقليد لميت مما سبق مفصلاً . وهذا القول هو الذي اتبعناه الأح الأكر صناعة وإن اشكل فيه بعد ذلك فتوى .

القول الثاني : عدم حوار تقليد المجنون لذي كان حال الاستنساخ عاقلاً .
(لعدم) صدق الموانين لماخوذة شرعاً في مرجع التقليد كـ (الفقيه)
و (العالم) و (أهل الذكر) ونحوها على المجنون ، لأن ظاهرها يزوم كونه
فعلًا وقهًا ، وعالمًا ، وأهل الذكر ، لا كرون الرأي فقط رأي فقيه ، وهنوى
عالم ، وحكم أهل الذكر .

(وعدم) اطلاق في الأدلة اللغوية يكون في مقام البيان الأحواي .
(وعدم) ثبوت بناء العقلاء ، أو عدم عتباره بعد صلاحية ما ذكر
لردع عنه .

(ولادع) لا تصعب الدمار الاحتادي

(وفي الكون نظر) أمم الأول فعلاً الظاهر من (من كان «مقام»)
و («مقام») و (أهل الذكر) ، معقضى الطريقة المستفدة عرفاً من أمثل
هذه الكلمات - كون لرأي وفتوى صادرأ عن هؤلاء لانقاء هؤلاء على هذه
الأوصاف ، ومرجعة العرف في لاسه دة من أمثل هذه الكلمات في شؤون
الدين لديونة تثبت ذلك .

وأم الثاني فقد سبق ان الاطلاق شموله للأفرادى والاحراى على قدم
المساواة إلا في علم ردة حالة خاصته بعريئة ونحوها .

وأما الثالث فبناء العقلاء ملثم ، ويكفيك مراجعتهم في فسادتهم
واستفاداتهم من أوامر المواي للعبد ، والحكومات لبرعايا ، ونحوها لاثبات
المطلب .

ولم يحد ، ولم يذكر مستدل ما عتر عنه ، (ما يصلح رادعاً) عن هذا
البينة اللهم إلا ما دل واشترط العقل في التكليف وما دل على ان المجنون
محجور عليه وما أشبه ذلك فتأمل .

وأما الرابع : فأنه بعد عدم قامية دليلهم الإحتيادي على مدعهم فلا قاطع للاستصحاب هذا عمدة ما قيل في المقام

ويمكن أن يقال : بالتفصيل بين المرجع الذي يؤخذ منه لأحكام الشرعية فقط باعتباره أهل خبرة العقه ، وبين المرجع الذي يتولى عامة أمور المسلمين ، التزام شرط استمرار العقل في الثاني لاحتياج مزاولة الأعمال المرجعية وقولي قيادة الأمور العامة الى العقل ، دون الأول لعدم الدليل المقنع فيه (ومع ذلك) فالاحتياط بالقول بالشرائط العقل مطلقاً في محله .

وأما المحزون الادري ، الذي استلزم الحكم الشرعي حال العقل ، ثم حُزن ، ثم عاد عقله فهل يحوز ثقله حال اذقته . الظاهر نعم ، ولم أحد فيه فتوى بالعدم فيما يخصني من كتب ، حق أن الدين استشكلوا في العمل حال حيون المقد (دلفتح) احازوا في الادواري .

قال في المستمسك : ولا بأس به إن لم يعتمد لاجماع على خلافه ، وكانه مظنة بحاجة الاجماع عنده (لكن) لا يحمي عدم استهامة الاعتماد على مثل هذه الاطلاقات لمثل هذه الاجماع .

وبأنني ومن الكلام على اشتراط العقل الاستمراري في مثل علة مرض ، أو سبيد ، أو كثرة السهو ، أو نحو ذلك على المرجع بعد استصحابه للشرائط حال الاستنباط .

ولولا شبهة التزم ما لم يمثل له أحد لتوجه التفصيل الذي ذكرناه .

[والایمان] بمعنى كونه مسلماً شيعياً اثني عشرياً وقد استدلل لاشتراطه في مرجع التقليد بالأدلة الاربعة :

أما الكتاب فكقوله تعالى : « ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار »

بتقريب أن التقليد نوع وكون بلا اشكال . بضميمة أن غير الشيعي الاثنى عشري ظالم لنفسه باعتقاده خلاف الواقع من أصول الدين .

(ريورد) على الاستدلال بها . أولاً . بأن الآية لا تدل إلا على عدم حوار الركون إلى من ظلم نفسه ، وهو يصدق على المعاند الذي عرف الحق وأكبره ، أما غير الشيعي ، أو غير الاثنى عشري من الشيعة الذي كان مقصراً - غير مقصر - في حمل الحق بسبب التقية الشديدة أو لشبهة حصلت له أو نحوها فلا تشمل الآية الكريمة والدليل أحصى من المدعى

(وقد يجاب) بأن المقصود ليس الظلم العملي ، بل الظلم مطلقاً وإن كان واقعياً ، وعبر امل الحق أياً كانوا ظالمون لأنفسهم ، سواء كان من حيث يشعرون أو من حيث لا يشعرون (لكنه) خلاف ظاهر كلمة (ظلموا) فقد قل أهل الأدب بأن ظاهر الأفعال كونهم صادراً عن الاحتيار والانتهاك فلو قيل فلان قتل فلاناً ظاهراً القتل العمدى ، وإن كان القتل خطأ قد يمكن ولكنه خلاف الظاهر فتأمل .

وثانياً بأن معنى «مقهاء العمل بروايات اصحاب المذهب الماطلة كالمطحية» والطاطرين ، والثناووسية ، وبني فصال ، وغيرهم ، كما ورد الحديث في حوار العمل بم روقه العامة عن علي بن الحسين عند اعوراز النصوص ، مع أن الاعتماد عليهم حق في نقل الخبر نوع من الركون .

(ويجب) أولاً . ان نقل مجرد الرواية - مع الوثاقة - لا يسمى ركوناً ، بخلاف تقليده فإنه نوع من الركون . (وثانياً) - الفارق الأدلة التي قامت على حوار أخذ رواياتهم ، دون رواياتهم في قوله عليه السلام في كتب بني فصال (خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا) .

وكقوله تعالى ايضاً : « إن جئكم فاسق سباً فتيينوا » بضميمة أن غير

الاثني عشري من الشيعة فاسق فلا يجوز أحد فتواه كما لا يجوز أحد روايته بطريق أولى .

(ويرد عليه) أولاً . ان الآية لم تنف حجية نساء العساق بل أوجب التبين ، فهل يقال يجوز العمل بفتوى العاسق بعد تبين انه لم يأل جهداً في الاستنباط كلا !

وثانياً : الشك في صدق (العاسق) على غير أهل الحق إذ لم يتم عليهم الحجة بعد .

وثالثاً . الاولوية غير مسلمة ، لحوار وحوار التبين في الخبر دون الفتوى ، فلا قطع بالارادة والمسايط ، حتى يتعدى به الحكم من التبين الخبري ، إلى التبين الفتاوي فتأمل .

وأما السنة فروايات :

احمد . عن علي بن سويد ، قال : كنت الى ابو الحسن الاول وهو في السجن :

« وأما ما ذكرت يا علي عن واحد معك منك ، لا تأخذ به م دينك عن غير شيعتنا ، وكن يا بني تعديتهم أحدث منك من الخائذين الذين خدعوا الله ورسوله ، وخابوا أمماتهم ، هم وثقوا على كتاب الله حل وعلا فمعهروه وبدلوه ، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله وملأئكته ، ولعنة آلهي الكرم البررة ، ولعني ، ولعنة شيعتي الى يوم القيامة » .

ونقش فيها : بصعب السدد ، ويأن السماع عن أحد معك من غير الشيعة هو خدعتهم ، ولو فرض الاطمئنان بعدم حياثة أحدهم خار لأخذ من غير الشيعة ، ونص . فه إلى قصاة العامة للماعلين بالقياس وبحوء في قتال اخبار المعصومين عليهم السلام ، فلا يشمل غير الشيعي الذي يستبطن من رواياتهم (ع) .

(ويحاج) عن ضعف السند بأن العمل بحججه ، وعن أن مصب المنع هو الحجة ، بأن الحجة حكمة لا علة ، كما هو معنى المقباء في التماثيل الواردة في مختلف الروايات بحملها على الحكمة لا العلة التابعة التي يدور مدارها الحكم والانصراف ممنوع ، بل اطلاقه بحكمتهم .

ثالثها : خبر احمد بن حنبل موهوبه ، أن أبا الحسن الثالث عليه السلام كتب اليه واني أخيه ، فاعتدنا في دينكما على كل حسن في حسنا ، وكل كثير القدم في أمرا ، فانهم كاهوكا انشاء الله .

ورقش أيضاً ، بضعف السند ، وبأن ما شرط فيه من شدة الحب ، والثبات الثام في أمرهم عليهم السلام هو فوق الايمان ، ولم يقل به حد ، وبدا قال في المستمسك : يحول على لاسهحاب للاجماع القطعي على خلاف ظاهره .

وقد يحاج : عن ضعف السند بحجراً بالمدعى ، وعن شروط شدة الحب وكثرة القدم في أمرهم ، بأن هذا هو كناية عن الايمان ، أو عبارة أخرى عنه ، لا به أمر فوق الايمان حتى تنقضي الرواية لأن أحداً لم ينتزم بشروط درجة فوق الايمان .

وقول المستمسك : للاجماع القطعي على خلاف ظاهره . إن أراد به أن ظاهره درجة أقوى من الايمان فعليه ما قلناه ، وإن أراد به أن ظاهره كونه كثير العمر فهو واضح الفساد .

رابعها . قوله عليه السلام : فأما من كان من العقباء صائلاً لنفسه ، حافظاً لدينه ، محامداً لخواه ، مطيعاً لأمر مولاه ، فلعمرو أن نقلدوه ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم ... الخ .

فغير المؤمن الشيعي الاثني عشر لا تصدق عليه الصعات في هذا الحديث ، فلا يقال فيه انه صائن لنفسه ، أو حافظ لدينه ، أو مطيع لأمر مولاه ،

مضافاً إلى تصريح الامام عليه السلام بكونه بعض فقهاء الشيعة فغير الشيعي مسلمٌ عدم كفاية فتواه .

وبوفى فيها : بضعف السند ، لصعب نسبة التفسير إلى الامام العسكري عليه السلام .

(ويرد) بما مضى في اوائل الكتاب في شرح المسئلة الأولى — ومنها من حجية التفسير واعتقاد جلاء من الفقهاء علمه .

ومنها : مقولة عمر بن حنظلة « ينظر ان من كان معكم ممن قد روى حديثنا » .

خامسها رويه أبي خديجة « ينظروا إلى رجل معكم » .

بتقريب أن (معكم) في الخبرين يعطيان لزوم كون المرجع من أمثال أصحاب الأئمة من امامية الاثنى عشرية .

(واورد) عليها رداً : بأنها في القصص ، وسحب حكمه إلى باب الافناء قياس .

وثانياً : بأن المراد (معكم) — بقرينة صدد وذيل الروايتين — عدم كونه من العامة لأنه يحكم بقدر حكم الأئمة الطاهرين عليهم السلام ، وهو أحص من مدعى ، إذ أن الخبرين (مجموعها صدرأ وذيلأ) لا يشعلان ما لو استخرج فقيه عملي الحكم الشرعي من آثار الأئمة الطاهرين مع فرض الوثوق باجتهاده .

(وقد يجاب) عن الأول بـ « حدة المباط » وعن الثاني بأن الحكم هو طلاق المنع ، والتعليل يحمل على الحكمة لا على العلة التامة التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا — وليس بعيد — .

وأما الاجماع : فالظاهر عدم وجود خلاف في المسئلة ، قال في المستمك .
« نعم حكى عليه اجماع السلف الصالح والخلف ، وهو العمدة فيه » .

(واورد) على مستمك بأن « الاجماع لا يصح التمويل عليه لأنه منقول أولاً ، ومحتمل لاستناد إلى ما ذكره ثانياً ، وقد بين في موضعه عدم صحة الاستناد إلى مثله ، فلا وجه لحمل الاجماع عمدة المستد » .

(وفيه) أن الاجماع في مثل هذه المسئلة التي ربما يعتد من ضروريات الشريعة - اجمالاً - لو لم يمكن التمويل عليه فأبى يتحقق في العقبة جمع يصح التمويل عليه ؟

فمثل هذا الاجماع إن لم يقم دليل شرعي عليه فلا أقل من كونه مصداقاً ظاهراً للاستبانة عرفاً ، فيدخل في قوله ~~ظن~~ (حق يستبين لك غير هذا) .
مصداقاً إن لم يرد من عدم لاستناد الحجة الاجماع المحتمل الاستناد فلا يسقط بمجرد كونه محتمل الاستناد .

وأما انه اجماع منقول ، وإن كان صحيحاً ، ولكن قد يسرف «عقبيه على القطع من عدم الخلاف في المسئلة ، ويكفي مثل هذا القطع في طلاق (العم) عليه عرفاً ، ومع ذلك فليس مجرد كون الاجماع منقولاً بمجرداً لردده رأساً في كل مكان .

وأما العقل : فقرر بأن غير الامامي الاثني عشري لا وثوق بقوله عالماً
(وفيه) أن المرض اعم من ذلك ، صحيح انه لا وثوق عالماً به ، ولكن لو وثق لم ير العقل مانعاً من الأخذ بقوله .

و استدلل له أيضاً : باشتراط العدالة في مرجع التقليد ، ولا تتحقق بلا ايمان ، فيشترط الايمان في مرجع التقليد .

(واورد عليه) أولاً بأن اشتراط العدالة في مرجع التقليد قد يناقش فيه ، خصوصاً في الذي يؤخذ منه فقط الأحكام ، وثانياً ، قبل ما ذكرنا ، تحقق العدالة بدون الايمان ، إذ العدالة ملكة اجناس انسانية ، فهو كان شخص له هذه الملكة ولكن لم تتم عليه حصة الايمان كان عادلاً غير مؤمن ، فلا تلازم بين اشتراط العدالة واشتراط الايمان ، بل بينهما عموم من وجه هذا .

ولكن فيما ذكرناه خصوصاً الاحتياط والاجماع كفاية

فتحصل أن أقوى اشتراط (الايمان) يلقى الاحص في مرجع التقليد بكلا قسميه سواء الذي يؤخذ منه فقط لأحكام الشرعية ، أو الذي يعتبر مرجعاً عاماً في جميع الأمور .

وما احتملناه من الفرق بينهما في بعض الشرائط لا ينبغي هنا الترويت الخاصة التي كان صلاحيها يشملها ، وإن كان مقتضى الفعدة الأولى كون المرجع في أخذ الحكم فقط يكتفي فيه بوقوف كائن أهل الخبرة ، ولكنها بحكومة والدليل الاحتشادي .

هذا ، وإن كان فيه حال الاستسباط مؤمناً ثم يحرف عن حده الايمان ، فهل يجوز الأحاد بقاؤه الى استسباط حال الايمان أم لا ؟

هذه احتمالات ، عدم جواز لاطلاق شرط الايمان ، ونقول لا مذهب المكبري للاحتياط في بني فصال حدود ما روي وادروا ما روي ، ولا شك أنه كانت لدى فصل فتاوى وقت بصيرته . واطلاعه يشمل مصداق وقوة ~~على~~ (دع ما يريك إلى ما لا يريث)

واحوار البساط ، وهو انقصود بترك فتاوى غير المستصحبين غاهو لثبوتها للواقع ، ومثل هذا الذي استسبط حال بصيرته ثم يحرف مصروف عنه الدليل .

وإطلاق اشتراط الايمان منصرف إلى المؤمن حال الاستسقاط .

وإطلاق (وذرو ما رأوا) اما منصرف إلى آرائهم بعد فساد عقائدهم ، أو لاحتلاطها مع آرائهم حال صحة عقائدهم وعدم معلومية هذه عن تلك ، أو للنهي عن آرائهم في أصول الدين التي انحرفوا بسببها ، أو غير ذلك ، وإذا جاء الاحتال بطل الاستدلال .

و (دع ما يريك ان ما لا يريك) حكم ارشادي لا إلزامي كما قاله النعمان ،

لكن مع ذلك كله فالاحوط قولاً إن لم يكن أقوى هو عدم حرر الاستدلال إلى قول المصنفين حتى إذا كان استسباطه في وقت صحة عقائدهم ، وذلك لما يستفاد من الآيات والروايات في مختلف الأبواب على أن الشارع شرط الايمان من قبيل المصلحة السلوكية ، إن لم يقلل بكون اشتراطه موضوعاً ، والفقهاء بشرى على القطع بذلك إذا لاحظوا الأخبار الواردة عن المعصومين سلام الله عليهم اجمعين في مختلف الأبواب .

والغاري من هذه المسئلة وبين مثله عدم اشتراط العقل إلا بدءاً هو الدليل هنا وقد مثله هناك .

[ولعدالة] استدلال لا شرطية في مرجع التقليد بأهور

الأول الكذب ، ومنه قوله تعالى : إن حديثكم فاسق بدأ فتبينوا ، مقرب ، أن في الفتوى مناط الخبر ، أو أم هي خبر بعينه ، لأن الفتوى ليست سوى الاخبار عن الحكم الشرعي .

ولو رد عليها ، أولاً . ع شتم من ب (النساء) لا يشمل الاخبار عن احسن ، وهذا اشكوا على الاستدلال بهذه الآية بحجة الاجماع لمقول ، والفتوى ب صح صدق لأحد عليه ، فهو خبر من حدس لا عن حسن .

وثانياً : بأن الآية لا تأمر برد خبر العاصي ، بل تأمر بالتبين عنده ،

وهذا اخص من المدعى ، إذ المدعى عدم حصة فتوى العاسق مطلقاً ، لا عدم حجيتها قبل التبين عنها .

(ودعوى) أن لزوم تبين الفتوى مساوق لعدم حجيتها ، لأن التبين عن الفتوى لا يصدق إلا بعد العلم بصحتها ، وما يحتاج الى العلم بصحتها فالمدرك هو العلم لا الفتوى (فيها) أن تبين الفتوى لا يخصص في تخصيص العلم يؤدها ، بل تبين أن الفتوى عدلت اعتماداً على المدرك الصحيحة هو تبين عرفاً دون أن يلزم مع ذلك حصول العلم يؤدها

وإثباتاً . بأن التعليق ر (أن تصيبو قوماً بحالة فتصيحوا على ما فعلتم تادمين) لقصر رد حبر العاسق فيما كان مظهره الاصابة بالجملة ، وهذا اخص من المدعى ، إذ العاسق الموثوق به غير العادل لا يكون العمل بخبره صامة قوم بحالة .

ورابعاً : الاستدلال بالآية مبني على عدم اواسطة بين العدالة والفسق وهو محل كلام بين الاعلام .

ومن الكتاب أيضاً قوله سبحانه (ولا تركبوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) بضميمة أن العاسق طام لقوله عرمن قاتل (والعاسقون هم الظالمون) .

(وفيها) أن التقليد من الناس بمعنى اعتباره مرجعاً عاماً في جميع امور الدين يسمى ركوباً ولكن التقليد بمعنى أخذ الحكم الشرعي من أهل خبره لا يسمى ركوباً عرفاً ، كيف وإلا لكان حراماً الرجوع إلى أي ذي خبرة في أي فن إذا كان فاسقاً ، فالطبيب العاسق ، والمقدم الفاسق ، والمهندس العاسق ونحوهم وجبت حرمة مراجعتهم ، مع نداهة عدم صدق الركوب بالنسبة اليهم .

الثاني : السنة . (ومنها) حبر الاحتجاج المروي عن تفسير الامام العسكري عليه السلام « فاما من كان من الفقهاء ... الخ »

(وارد عليه) أولاً : بصرف السند (وفيه) انه من حجية سند .

وثانياً : بأن مورده اصول لدين ، ولا يجوز فيها التقليد ، والخبر الذي يخرج مورده عن حكمه كيف يصح الاعتماد عليه والاستدلال به في غير مورده .

(وفيه) ان ملاحظة مجموع الرواية بطولها يظهر منها كونها في الأعم من أصول لدين لا في خصوصه ، وخروج اصول الدين حينئذ بدليل آخر لا يسقط الرواية عن الحجية ، 'صف إلى ذلك ما ثبت في محله من أنه لا مانع من التقليد في اصول الدين إذا اوجب العلم ولاعتقاد الحارم للتقليد - كما ذهب اليه جميع - .

وثالثاً : بأن استفاد من مجموع الرواية من أولها إلى آخرها أن اعتبار هذه الصفات صائراً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً هو ، مطيعاً لأمر مولاه . بما هي لحصول الوثوق معها ، لا لخصوصية في العدالة التي قالو بدلالة الرواية عليها ، وبما يظهر منها ذلك هذه الفقرات « فمن من ركب من القسائح والعو حش من ركب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عب شيئاً ولا كرامة ، وإنما كثر التحليط في يتعمل عما أهل البيت لذلك ، لأن المسئلة يتحملون عما فيحرفونه بأسره لجهلهم ، ويعمون لأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا ... الخ » فإنه عليه السلام علل عدم القبول من العامة بالتحريف إما للجهل أو لتعمد الكذب على أهل البيت عليهم السلام

ففيه رواية لا تعني تقليد غير العادل إذ كان موثقاً بفهمه وبعدم تعمده الكذب على أهل البيت (ع) .

ورائياً بأن العدة كما يأتي تعبيرها - هي الملكة برادة ،
والإستعداد من هذه الرواية هو لارتداد العمل ، وهو أعم من أن تكون معه
ملكه م لا .

(وفيه) أن هذه الأوصاف إن لم تكن أعلى مرتبة من العدة ، فلا أقل
من أنها مظهر للعدالة ، ولا يحتمل فيها أن تكون أقل من العدة في لدالة .

وسامياً : بأن هذا الخبر على فرض دلالاته على العدة فلا يحصر حوار
التقليد في ذلك ، فتكون لأدلة العدالة على كفاية الوثوق بما عايناه عرفاً
(اللهم) إلا أن ية أن بأن السام في لزمية يدل على الحصر لا على مجرد
ثبات شيء لا يفي ما عناه كما لا يخفى ذلك على من تأمل الرواية بطورها .

والحاصل . أن إيراد خبر غير فصرة - عرفاً - عن إعداده لزوم العدة في
مرجع التقليد (إلا) أن الإيراد الثالث وهو أن اشتراط العدة إنما هو
لعدم الوثوق بغير العدل لا خصوصية في العدة ذاتها ، هذا لإيراد أيضاً
لا يخبر عن وجه .

فإنه يصير بين المرجع الذي يؤيده الأحكام فقط باعتباره من خبر
العقبة ، وبين المرجع لعدم في كل مورد لمصير أن لم يكن خلاف
إجماع أو دليل قطعي آخر - لا يخفى عن حسن .

(ومنها) قوله عليه سلام ، ثم حجتكم عليكم وناجعة لله (متقرب
أن الحجة لا تصح كونه دليلاً لمبتكرات انشريعة من ن جعة الحجة
لا بد أن يكون كالحجة .

وأورد عليه (ولأ) بأنه لا يعلم إيراد منه ، للجمهور بالحوادث
المسؤول عنها واحتمال كون اللام للمهد .

ونائياً بأن الحجة يكفي فيه كونه ثقة وإن لم يكن عادلاً .

(واجيب) عن الأول . بأن خصوص السؤال لا يقيد عموم الجواب ، والعبرة في العموم والخصوص ، والأطلاق والتقييد بالجواب لذي هو كلام الإمام ، ولا بالسؤال الذي هو كلام شخص غير حجة . وكون السلام للعهد خلاف الظاهر ، بل الظاهر في (ال) كونها للاستفراق .

وعن الثاني . بأن مناسبة الحكم والموضوع تعطي اشتراط العدالة لا مجرد الوثيقة وفي الجوابين نظر ربما لا يخفى .

(ومها) روية على سبب الحمداي عن رضا عليه السلام وفيها :
 « فمن أخذ معالم ديني ؟ قال عنه السلام : من ركريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا » .

وفيها شعور بشرط كون من يؤخذ عنه معالم الدين مأموماً على الدين ودينياً ، ومثل هذه الكلمة إن لم تدل على نفس قدسية أكثر من العدالة فلا أفق من دلالتها على العدالة .

رفقه (انه) إشعار وليس دليلاً حق يكون حجة شرعاً .
 ثالثاً : الإجماع على شرط العدالة في مرجع التقليد ، بقدر جمع ، مضافاً إلى الشهادة المحققة .

(وفيه) أولاً : إجماع محدوش صغرى وكبرى ، أم صغرى فلا يجوز بعض تقليد السابق المأمون كما في استمات وعين الفصول - (وأما كبرى) فلكونه منقولاً وهو غير حجة ، ولا احتمال سنده ان بعض الوجوه المذكورة .

وثانياً : بما أن الإجماع دليل لشيء فلا يكون حجة إلا في القدر المتيقن منه وهو في مرجع الإمام ، أما المرجع في استعمال الحكم الشرعي فقط منه فغير معلوم تحقق إجماع على خلافه (إلا) أن يلتزم بإطلاق معقده ، وهو محل إشكال وجوداً وحجية .

الرابع أصالة التعيين في الدوران بين تقليد العادل المسلم الحجيبة ، وبين التعبير بيه وبين الفاسق .

(وفيه) ن لأصل التعيين في الدوران بيه وبين التعبير إلا في موارد ما نحن فيه من المستثنى منه .

(منها) ما اذا كان في المسئلة دليل احتيادي على التعبير فلا محال حينئذ للأصل المذكور (ومنها) ما اذا كان الشك في طريقة شيء ، وكان بناء العقلاء على طريقه من غير ظهور ردع عن «شارع فيه» ، فمن لمسمعهما أيضاً أصل التعبير ، لرفع ما لا يعلمون ونحوه .

والمقام مر مستثنى ، فاطلاقات الأدلة تشمل لموثق غير «عادل» وهي دليل احتيادي لا محال معه للأصل العملي - اي : أصالة التعيين - . وكذلك بناء العقلاء على اعتبار قول الثقة - من دون دعوت عدالة - ولم يثبت ردع عنه شرعاً .

(الخامس) الدليل العقلي ، فبين العاصي غير مأمون منه الكذب او التقصير في الإحتياط ، ومن هذا حاله لا يجوز العقل الاعتماد عليه . (وفيه) أن العقل لا يدرك لزوم العدالة بما هي عدالة ، بل إنما يعرف الثقة ويرتب لاثم على قوله وهو أعم من العدالة .

(السادس) السيرة القطعية بين الشيعة فانهم يعتبرون العدالة في مرجع التقليد حق به إذا صدر عن مرجع التقليد مصيصة يعتبرونه - حسب المرتكز في اذهانهم - بخلاف بتقليدهم . (واورد) عليه أولاً : منع السيرة .

وثانياً . بعدم العلم بانصافها إلى زمن المعصوم الذي هو شرط حجيبتها واحتمال كونها نتيجة لاعتادى الفقهاء عصرأ بعد عصر على اشتراط العدالة في مرجع التقليد فصار للشيعة هذا المرتكز الذهني .

أقول : إن كان لإيراد الثاني له وجه فلا وجه للإيراد الأول لتتحقق السيرة فعلاً بين كل طوائف الشيعة علماء ، وعواماً فاسكارها في غير محله .

السابع : أولوية مقام المرحمية من مقام الشهادة ، وإمامة الجماعة ، وشاهد الإطلاق ، وثاقب الحشر ، والمقوم ، وغيرهم ممن شترطوا عليهم العدالة .

(وفيه) (أولاً) ما ذكره مصنفها غير لازم العدالة فيه ، وبعضها يختلف فيه (وثانياً) أنه قياس ، وعهدة المم الماسط ، أو بالأولوية على مدحجه

هذه عمدة ما استدلل به لاشتراط العدالة في مرجع التقليد .

وقد استدلل لعدم شترط العدالة في مرجع التقليد بأمور أيضاً

أحدها : الاصلاقات والعمومات في الآيات والروايات الدالة على التقليد ، فعدم ذكر العدالة فيها يكفل عدم شترطها ، فإنه يصدق على العالم غير المعدل (العام) و (أهل الذكر) و (المدرس) و (رواة الحديث) ونحو ذلك .

ثانيها : ساء العقلاء على كدعية كون أهل حشره موثقاً به في فهمه وفي عدم تعمده الكذب ومرجع التقليد ليس سوى أهل حشره لأحكام الشرعية .

ثالثها : لأحد ر أكثره الارحامية التي اكتفى الراوي فيها بذكر الوثاقة فقط وقرره لإمام عليه السلام على ذلك ، وبهي الجواب عليه ، أو ذكر الإمام بعض الوثاقة فقط ، ولو كانت مرتبة العدالة - وهي فوق لوثافة - تحب فيمن يؤخذ عنه لأحكام لزم على الإمام (ع) بيانه ، وحيث لم يبين يظهر منه عدم اشتراط أكثر من الوثاقة ، وليس هذا أصلاً عملياً ، وانما هو دليل اجتهادي كما لا يخفى .

ونذكر نحن بعض تلك الروايات :

(منها) ما في رجال الكشي من التوقيع الوارد للقاسم بن العلاء ، وفيه
 و لا عذر لأحد من مؤيديها في التشكيك فيها روى عما ثقاتنا .

(ومنها) حمر حسن بن يعطى عن الرضا عليه السلام وفيه : « فوس
 بن عبد الرحمن ثقة أخذ منه ما احتج اليه من معالم ديني ؟ فقد (ع) نعم » .

(ومنها) صحيفة أحمد بن اسحاق عن الهادي عليه السلام قلت : من
 أعامل ؟ وعمن أخذ ؟ وقول من أقبل قل عليه السلام . « العمري ثقي
 فما أدى إليك عني فعتي يؤدي » .

فهذه وغيرها تدل - عروفاً - على أن مساعد صحبة قول لمعق هو
 الوثيقة فقط .

(وأورد) على الاستدلال بهذه الروايات :

أولاً : بأنها في مقام خبر الحسي ، لا الفتوى وهي خبر الحسني

(وفيه) - مصافاً إلى طلاقها الشامل لكلا القسمين من الخبر - أن
 الفقهاء استدلوا بنفس هذه روايات على بعض شروط باب التقليد ، فليست قد
 عدم اشتراط المدالة في مرجع التقليد منها أيضاً .

وثانياً : بصحة إيرادها

(وفيه) أن بعضها لأخر صحيفة مقبول السند ، مصفاً إلى متعاضد
 في بعضها ، يشرف على القطع بصورها أحداً .

رابعاً : أصله عدم اشتراط المدالة في مرجع التقليد ، ولا يرد عليها
 سوى ما ذكر سابقاً من الوجوه لاشتراطها وحيث كانت كلها مدحولة يبقى
 الأصل بلا حكومة شيء عليه .

والحاصل أن مقتضى الصاعدة الذهبية هو القول بالتعصيل في اشتراط

المدلة فاشتراطها في مرجع التقليد العام الذي يكون بين الرق والفتى في كل أمور المسلمين العامة والخاصة ، وذلك لتضمن هذه المرونة اعمالاً كالقضاء ، وتعيين القضاة ، وامامة الجماعة ، ونحوها مما يستلزم العدالة شرعاً ولا تشتراط العدالة في المرجع الذي يؤخذ منه الأحكام الشرعية فقط فمكتفي باشتراط موثاقه فيه ، وذلك لأطلاق بعض الأدلة ، ونص بعض آخر منها على كفاية الوثاقفة .

ولكن احتمال كون التفصيل محالاً للاجماع ، ومحالفة للشهرة القطعية ، وكون الاحتياط حسناً على كل حال كما يقل وعبر ذلك يوجب القول باشتراط المدلة مطلقاً احتياطاً لا فتوى ، إذ مقتضى الاحتياط في ترك الفتوى بغير علم عدم التحري عن الفتوى باشتراط المدلة مطلقاً .

والحجة بالفتوى يجوز تقليد الفاسق الثقة مشكك ، ولكن الفتوى بسطلان تقليد لمن لم يكن اشكك فهو مشكك ايضاً ، لكونه فتوى بغير علم .

ثم انه لو كان لمختمه عادلاً حال الاستسباط ، ثم طرد عليه العسق بعد ذلك فمن يجوز تقليده حال العسق في الفتاوى التي استسبطها حال العدالة ام لا ؟

تقصي القاعدة حوار تقليده نعم أحد الأحكام التي استسبطها فقط ، وعدم جواز تقليده .

نعم جعله مرجعاً لعامة أمور المسلمين ، وذلك لاختلاف دلتها وقد مر وجه ذلك فلا يبعد أن يسمى تركه كامر الاحتياط .

[والرجولية] واستدلها بأمور :

الأول : الكتاب كقوله تعالى : لرجال قوامون على النساء ، ومقتضاها عدم جواز تقليد الرجل للمرأة ، لمساوقه عرفاً للقيمة المطلقة ، ويتم الامر في تقليد المرأة للمرأة بالاجماع المركب .

(وفيه) أولاً . الاطلاق ليس في مقام بيان هذا الحكم .

وثانياً ، ليس المقصود من القيمومة في الآية إلا قيمومة مثل التأديب وضربها عند المخالعة ومحو ذلك ، وقد وردت الآية في قصة لطم رحن ووجته ، ثم أرادت الاقتصاص منه — كما في مجمع البيان —

ولانصاف دلالتها على طبيعة القيمومة لرحل على المرأة ، لا العكس ، وسكوت الآية عن قيمومة المرأة المرأة ، كما هي ساكنة عن قيمومة الرجل لرحل .

الثاني السمة ، كالحق المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :
« لا يلدغ قوم ربيتهم مرأة » .

وكما في نهج السلاعة حطة الامام أمير المؤمنين عليه السلام في دم أهل البصرة بعد القضاء حرب الجبل وفيها :
« كنتم حديد المرأة »

وليس اللام للمعد ، لظهورها في الجنس ، مصافاً إلى رددها واتاع البهيمة ، التي ليست «لام فيها قطعاً للمعد لعدم حقال خصوصيته في تلك البهيمة المعينة .

وكمخضة أخرى له عليه السلام في ذم النساء وفيها

« فائقوا شر النساء وكوبوا من حيدرهن على حدر » ولا تطيعوهن في معروف حق لا بطمع في منكر » .

بتقريب : أن تقليد المرأة ينافي الكون في حدر من خيار النساء فكيف بشرارهن .

(وفيها) أما النسوي فصعب السد ، مصافاً إلى أن معنى (اولاية) هو ادارة الشؤون العامة والخاصة ، وهذا يستدل به لعدم صلاحية المرأة

لكونها مرجحاً عاماً ورئسة للسلفين في أمورهم العامة والخاصة ، ولا يستدل به لأخذ الحكم الشرعي فقط منها .

وأما العلوي الأول : فنصف السند كما قيل . ان هيج البلاغة لا يعدو أن يكون بمرلة مراسيل أرسلها الشريف الرضي قدس سره ، وماراسيل ليست بحجة - ولكن فيه نظر واضح .

ويأتى الدم لا يدل على الحرمة مطلقاً مما أكثر الدم في روایت الكراهة وترك المستحبات ، من رعا قيل بقريظة الدم والمدح على الكراهة والاستصحاب ، وإن كان لنا تأمل فيه .

ويأتى الدم على مجموع أمور متعددة هي قوله عليه السلام :

« كنتم جنود المرأة ، واتباع البهيمة ، وعا فاحتم ، وعقر ههريتم اخلاقكم دقاق ، ومؤكم رعاق ، وديكم دماى رضكم قرصة من الماء ، بعيدة عن السماء » ح .

ومثل هذا الكلام الذي يوصى فيه الدم على عدة أمور مما لا يستفاد لدم لكل واحد منها منفرداً ، فكيف أن يستفاد الحرمة منه .

فهل كون الأرض قريبة من الماء ، وبعيدة عن الساء ذم يدل على الحرمة ؟ وأما العلوي الثاني : فعناية ما يدل عليه هو كون النساء عاطفيات بطبيعتهن وفطرتهن ، وهذا لا ينافي الثقة بمقل وفقه امرأة فنصبح أهل حيرة في الأحكام الشرعية كما يمكن أن تصبح أهل حيرة في تقويم الدور والمعارف ، وأهل خيرة في الطب ونحو ذلك .

وهناك روايات كثيرة في اوصاف النساء وكونهن منساقات وراء عواطفهن وشهوتهن مثل قوله عليه السلام : ناقصات العقول ، ناقصات الحظوظ ، ناقصات الايمان ، وغير ذلك ، ولا يستفاد منها عدم جواز أخذ الحكم الشرعي منهن اذا أصبحن أهل حيرة في العقيدة ، لعدم التلارم بينهما لا عقلاً ولا عرفاً

ولذا كان الناس يأخذون الأحكام من الصالحات من سواء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا انكار من أحد .

الثالث . الشهرة القطعية على حور تقليد المرأة ، بل الإجماع لمقرون عن الفصول نسبة إلى الشهيد الثاني قدس .

(وفيه) ما في غالب الإجماعات من الخدشة صفري وكبرى كما لا يخفى ، والشهرة لا تكون دليلاً شرعياً كما يبين في الأصول . (مضافاً) إلى أنه على قرع تمامية لإجماع ، مما هو دليل على قدره المتيقن بتحريم تقليد المرأة جميع أمور المسلمين الكبيرة والصغيرة ، لا مطلقاً حتى أخذ الحكم الشرعي منها بصفته أهل خبرته .

ولانصراف التحريم من الإجماع إلى التقليد العمومي الشامل لكل شيء .
الرابع . وحده مناط في بني الاعتناء والقصد ، مع مسلية عدم صحة صيرورة المرأة قصداً لإجماع وروايات الخاصة .

(وفيه) به قياس ، ومر أين علم مناط القطعي ؟

الخامس . صالة التعمين في الدوران من التعمين والتجويد

(وفيه) به ادا تم - كما سذكر - سواء من المقلد على عدم الفرق من المرأة والرجل في أحد الحكم شرعي منه ، وتم اصطلاحات أدلة ، وبحو ذلك فلا يحل لأصل التعمين لأنه تسبيل حيث لا دليل . وإذا كان لا يصح بحكمته .

السادس . ما ورد في باب الحكومة والقضاء من ذكر (رجلاً) كقوله عليه السلام (يطرون رجل منكم) رجلاً منكم رجلاً قد عرف جلالاً وحرارة) وبحوهم وكوفاً وده في باب القضاء لا يقدر بعد وحده المناط ، وعدم القول بالفصل .

(وفيه) أولاً . ظاهر الرجل قد ليس مقلد المرأة ، وما هو ورد

مورد الغالب وما كثر مضائره في القرآن والسنة كقوله تعالى :

« ما جعل الله لرجل من قلدين في حوفا » .

وقوله « صرب لله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ، ورجلاً مسلماً لرجل
هل يستويان مثلاً » وقوله : « أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة
ثم سواك رجلاً » إلى غير ذلك .

وثالثاً تصدي الحكم من باب القضاء إلى باب الافتاء يحتاج إلى دليل ،
أو عم بوحدة مناط ولا يوجد شيء منهما في المقام ، فعمل في باب القضاء
خصوصية ليست في باب الافتاء .

كما إن المأمور أن عدم القول « الفصل لا يحرر القوم بعمد » الفصل حتى
يكون حجة وعلاً بالأجتماع المركب .

السابع اودية مقام من عدم تصدي خرافة لامعة الرجال في صورة
الجماعة .

(ر وحيه) مصفاً إلى ن المرأة تؤم النساء في الصلوة ولا يصح في باب
« التقليد » لا ولوية بظمن الما النص حتى يخرج عن عر القياس

« من السيرة المستمرة إلى زمان المعصوم عليه السلام في أن المؤمنين
يبدلون لرحمن ولا مقدسون امرأة » ولم يرد دليل على حور بقليد المرأة يصح
ر دعاً هذه السيرة

وفيه (أن السيرة حجة فيه) إذا كانت لها دلالة باهية ايضاً تصفي
« صرف ، مقدار » وفيه يمكن تحقق السيرة لكونها حقيقياً لا تدل على بطلان
حلافتها ، كذلك فيه يمكن كون سيرة ابي صارت لاحقاً لعدم وجود الطرف
مقدس ايضاً و عدم حجاج لشر نط في الطرف المقدس ايضاً لا تدل هذه السيرة
على انحصار الحكم فيها قامت عليه . وما نحن فيه يحتمل فيه الأمران (إذ)

يمكن ان السرة اما تحققت على تقليد الرجل احتياطاً في الدين لا من جهة عدم حوار تقليد المرأة ، وكذلك (يمكن) أن تحققها كانت أما لأحد انه لا يوجد في النساء فقهاء يمكن الارجاع اليهن واما لاجل عدم اجتماع الشرائط فبين .

وأما أدلة من لم يشترط الرجولية في مرجع التقليد فامور ايضاً .
اولها : اطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة كقوله تعالى (فاسئلوا أهل
الذكر) و (أما من كان من العقهاء) ونحوهما لصدق (أهل الذكر ، عن الرجل
والمرأة سو ، سواء ، عموم (من) الموصولة لها ايضاً .

(وما يقال) ثارة من عدم الاطلاق الاحوالي في اصطلاحات وحرى
باصرارها إلى الرجل فقط (ففيه) انه مر مراراً أن الاطلاق لاهولي في
كل الاطلاقات موقوف الا ما خرج بالدليل وأن الإنصراف إذ كان فهو يدوي
لجهة كثرة الوجود ، او عدم وجود امرأة فقيهة ، ومثله لا يحصر الدليل
في الرجل خاصة .

ثانيها . بناء العقلاء على عدم الفرق بين الرجل والمرأة - من حيث كونها
رجلاً وامرأة - في استنباط الأحكام الشرعية وجوار الرجوع الى ما استنبط
منها (فالتقليد) ليس سوى رجوع الجاهل إلى العالم ، ويرى العقلاء
يراجعون العالم بشيء وإن كان امرأة في الطب ، والهندسة ، والقباضة ،
والطبخ ونحوها .

ولم يرد عن الشرع ما يصلح كونه رادعاً سوى ما ذكر من الأدلة الثمانية
التي لا يخفى واحد منها عن الخدشة .

ثالثها . وجود ملاك تقليد الرجل - وهو كونه (يعرف شيئاً مفصلاً)
و العالم بالحلل والحرام ، ونحوهما - في المرأة .

رابعها : اصابة عدم اشتراط الرجولة في مرجع التقليد .

(وما يقال) من انها محكمة باصل التعيين (فعليه) انه اذا سلم صح ، ولكن اصل التعيين كان مستتباً وجوده على عدم الاطلاق ، وعدم بدء من العقلاء على عدم الفرق وقد ذكرنا سابقاً عدم صحة لمسى فتبقى اصانة عدم اشتراط الرجولة سالمة ومحكمة .

ولعله لهذه الأدلة وغيرها قال في المستمسك : « فحق بعض المحققين بحوار تقليد الاشئ والحشئ » .

أقول - لعله يمكن أن يقال هذا بالمفصّل - ندي ذكرناه سابقاً في الفرق (بين) التقليد في أحد الأحكام الشرعية فقط فيقال فيه يجوز أحد الأحكام الشرعية من إراءه إذا جمعت العلم وبوثاقه لانها ككسائر أهل الخبرة الذي لا يشترط فيه كونه رجلاً (وس) التقليد في جميع لأمر العامة والخاصة كتفديد قصاص ، والحكم في الأمور لدوليه الصامة ، واقامة الوكلاء والقصاص في البلاد وغير ذلك فيقال فيه باشتراط رجولة لكون مثل هذا المقام يشترط في بعض بسوده وأعماله كون القائم بها رجلاً .

ومعه بذلك يمكن الجمع بين المولس ، وطرح الخلاف من البس (إلا) أن شبهه لاجمع على لا اشتراط ، و شتبار القول بالاشتراط قطعاً ، وقيام السيرة على تقليد الرجل دون المرأة ، ونحوها مما يوقف العقبة المتأني عن المتوى والتفصيل المذكور ، وإن كان التفصيل هو مقتضى ما تقدم من الصاعسة «مقضية» .

[والحرية على قول] وعن العصول نسبة الشهيد الثاني (ره) القول به ان الشهرة وعمدة ما يمكن الاستدلال به للاشتراط ، او استدل به امور صميحة كلاً

الأول : قوله تعالى « عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء » بصحيفة أن الافتاء

شيء وليس أقل من الصلح الذي قال لأمام عليه السلام عنه ، أفقتني
الطلاق ؟

(وفيه) — مصداقاً إلى الفرق بين لافته و طلاق ، يكون الطلاق عالماً
مصرفاً في شؤون المولى ، ولا كذلك لافته ، فانه مرض الكلام فيما هو حار
لمولى لعبده بممارسة الافتاء مع أن المدعى أعم .

الثاني . روایات الواردة على أن العبد ليس بسيد شيء .

(وفيه) — مصداقاً إلى مصراعها في ما بعد تصرفاً في شؤون مولى ،
مقربة من رد النكاح له ، وحوار والذكر ، والمطر ، والاستماع ومحوها له —
إنا نعرض الكلام أيضاً فيما حار المولى له لافته .

الثالث . قصور العبد دتاً عن هذا لمص لا شمله بحق مولى

(وفيه) ما تقدم في سابقه .

الرابع : اصاله التعيين .

وفيه . بعد تحقق الاطلاق وشموله للعبد لا يبقى مورد لأصالة التعيين

الخامس . السيرة . هذه م ومن سمع يوماً ما كان عند مرحلاً للتقيد . وفيه ،
ما من من عدم دلالتها على الذم بل الإيجاب فقط وما استدلل و يستدل به
لعدم الاشتراط

لإطلاقات الشملة للعبد وغيره على السواء ، ومن يقال من تكرار الاطلاق
أو انصرافه ففيه ما سبق من عدم استقامتهما .

وسادة عدم الاشتراط ، بعد عدم ذمبة اصاله التعيين .

ومعوم بناء العقلاء للعبد وشموله له من دون ما يصلح ر دعاً سوى ما
ذكر مما لم يسلم عن المناقشة والحدثة .

فوحدة الملاك في العمد وغيره إذا كانا فقيهين .
وغير ذلك .

ولعله يمكن القول بالنقصان المذكور هنا أيضاً ، وإن كان اشتراط آخرية
في مرجع العام أيضاً محل تأمل حسب لادلة والصناعة

ولذلك كله لم يعت صاحب العروة واشترط آخرية ، بل ولا احتياط وإعنا
نقل القول به دون جدواه فيه ، ولذلك أيضاً كان المحشون على العروة
يبي من لم يعلق على هذه المقرة دليلاً على عدم لذهب إلى القول به ، وبين من
علق يكون القول صحيحاً كالسيد البروجردى (قدس) وغيره .

قد في كتب (الفقه) د ثم المؤيد لعدم لاشتراط رقية بعض الرواة
المعتمد عليهم في الأخبار .

ثم إنه على القول بعدم اشتراط آخرية في مرجع للتقليد يكون المصدر
وامهايا وبعض من قسم العمد أولى بعدم الاشتراط كما لا يخفى .

[وكونه بمنزلة مطلقاً فلا يجوز تعدد لمتعري]

و المقصود بالاحتياط المطلق من كانت له ملكة مطابقة سبالة في جميع ابواب
الفقه بحيث تمكن من استنباط أي حكم في أي باب من الفقه من مذكرها ،
وليس المقصود بالاحتياط المطلق من كان مستعصراً لجميع مسائل الشريعة كلها
حتى يستشكل بعدم مكان ذلك لغير المستعصم فضلاً عن وقوعه .

وما نسب إلى بعض من لذهب إلى نهي إمكان الاحتياط المطلق وعلى فرض
صحة النسبة فانهي . بل لا ريب هو استعصار عامة المسائل كلاً لا ملكة
الاستنباط ، وهذا معان لمتعري الذي يدل اصطلاحاً فقهاً على الشخص
القادر على استنباط بعض المسائل من مذكرها وليست له اهلية استنباط كل
المسائل .

والاقوال في المسئلة - كما تحضري الآن - هي ثلاثة

(الأول) نزوم الاجتهاد المطلق في حوار التقليد .

(الثاني) كفاية معرفة مقدار معتد به من الأحكام عن مداركها في حوار تقليده .

(الثالث) كفاية معرفة ولو مسئلة واحدة عن أدلتها في حوار تقليده في تلك المسئلة .

(أما القول الأول) فهو المعروف بين المراجع المعاصرين ومن تقدمهم ممن لم يعلقوا على هذه الفقرة من العروة ، ونفى وعبرهم وعمدة من سئل به لهم أمور :

الأول لاجتماع ، دعاء بعض ومنه المستمسك .

(وفيه) انه محدوش صغرى وكبرى كما لا يخفى .

الثاني عدم نافية أدلة القول بصحة تقليد المتعري ، فيتمين طلاق المجتهد .

(وفيه) ستأتي الأدلة ، وسيصح قاطبهم انشاء الله تعالى

الثالث : اصل التمييز عند الدوران بين المطلق والمتعري ، فالمجتهد مطلق تقديده مبرىء للذمة قطعاً ، وتقليد المتعري غير معلوم الكفاية ، فيتمين تقليد المطلق .

(وفيه) - مصافاً إلى ما مر عبر مره من أن الأصل عند الدوران ليس التمييز مطلقاً ، إن لم نقل بأنه مطلقاً ليس التمييز كما قيل وربما لم يكن بعيداً لحكومة أو ورود الرأية الشرعية على الاشتغال بقسميه الشرعي والعقلي - أن الأمر أصيل حيث لا دليل ، وإطلاقات أدلة التقليد الشاملة للمتجري واردة على أصل التمييز .

رابع . ان ظاهر أدلة التقليد كونه مجتهداً مطلقاً ، وقوله *عنه* (مضر في حلالنا وحرامنا) ظاهرة عامة احرّم و لحلال ، وقوله (أما من كان من الفقهاء) ظاهرة كونه يقول مطلق من الفقهاء وفي كل باب الفقه وقوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر) أي من يكون أهل الذكر في كل سؤال وبحوثها غيرها .

(وفيه) ان قصدتم من لظهور الانصراف فمصدره على مدعيه ، وإن قصدتم ان الأدلة لا تشمل غير المجتهد انطلق فاستبعد ذلك باقائه هذه الاماخذ (الفقهاء) (أهل الذكر) وبحوث على العرف الحالي الدهس ليظهر أن اهتمام عرفاً منها ، ليس سوى الفقه أو هبة الذكر اجراً .

انرى لو قال نوبى لعمده . إذا خضعت لي المصدره فرجع المدرسي لمصنفين في آخرتهم ، هل معنى ذلك الرجوع إلى المصدر الذي يعرف صنح كل أنواع الخشب ، أم مكهفي - عرفاً - معرفة المصدر بما يحتاج اليه العبد من المعادة ، وإن كان يحجب الانواع الاخرى من المعادة التي لا يحتاجها العبد . والأدلة مطابقة ، و طلاقها يقتضي شمولاً لمجر المجتهد لطلق أيضاً .

(خامس) مقبولة عمر بن حفصة ، وفيها (عرف أحكامنا) وبما ان الجمع اصناف بعيد العموم لزوم عرفان جميع الاحكام المعتر عنه بالاحتياط انطلق صراحة .

(والحوث) ولا إن كان المقصود لزوم عرفان جميع ما هو في الواقع (أحكامهم) عليهم لسلام فالاحاطة بها متعسر بن متعذر ، وإن كان المقصود لزوم عرفان جميع ما بأبديتنا من أحكامهم - فصافاً إلى انه لا مقيّد لذلك - انه إذا نزلنا عن المعنى الحقيقي للفظ لما منع فمراتب المحار من حيث المحورية - متساوية بالنسبة للمعنى ، فكأن (المتحري) لا يعرف أحكامهم بقول

مطلق ، كذلك المذهب المطلق لا يعرف أحكامهم بقول مطلق ، ويجرد أن أن المتجزي يعرف مائة مسألة ، والمطلق يعرف عشرة آلاف لا يوجب حصر اللغز في الثاني دون الأول . وإن كان معرفة ما يحتاج إليه انقلد من الحكم فكلامهما فيه سواء على الفرع .

وثانياً : إن ظاهر (عرف أحكام) عرفاً هو معرفة ما يرفع به حاجة الاحتجاج ، هو المرتكز في الأدهان من كون أمثال هذه التصيرات واسطية لا هدية ، وبعارة أخرى طريقية لا موضوعية (بقرينة) مقابلته إن يحكم بغير حكم الأئمة الصاهرين (عليهم أفصل الصلوة والسلام) . فإيراد بأحكامها - كما يساعد عليه الهم العربي وملاحظة لرواية بكاملها - هي أحكامهم لا أحكام غيرهم ، وليس المراد أحكامهم جميعاً لا يخص أحكامهم .

السادس : أن عمدة أدلة حجية قول المذهب للقلد هو الإجماع والضرورة ، وكلامهما ليس أصل التقليد ولا إطلاق لها ، والقدر لثيقن منها هو المذهب المطلق فيبقى قول المتجزي بلا دليل .

(. حوار) - مصداقاً إلى أن الدليل الذي إذا كان معقده إطلاق أخذ به كما هو المعروف في كتب لأصول - وليس مجرد كون الدليل دليلاً موحياً لسقوطه عن الإطلاق - أن الدليل لم يكن معصراً فيها ، وآيات والروايات هي إطلاقاً كما سلمها ، وطلافاً يشمل المتجزي كما يشمل المطلق ، مصداقاً إلى أن السيرة ربما يمكن دعاؤه أيضاً مطلقاً ، وإن كان قد حدث فيها البعض .

السابع : حصول الدور في حجية فتوى المتجزي بأن حجية فتوى المتجزي متوقفة على حجية فتواه (يباه) حصول العلم للمتجزي بحجية فتواه متوقفة على حصول العلم له بأن المتجزي فتواه حججة ، وإذا سقطت الحجية دليلة إلى نفسه سقطت دليلة إلى الغير بطريق أولى .

(و لحواب) عنه (نقضاً) «المجتهد المطلق» فإن حصول العلم بالمجتهد المطلق بحجية فتواه منوقف على حصول العلم به بأن المطلق فتواه حجة (ولا يصح) امرى كون حجية المطلق مسلمة وحجته المتجري مشكوكة ، بعد كون لدور - إذ لزم - يوجب لا الطلأ الشرعى فقط من الاستعانة العقلية التي لا يصلحها للفرق وبحوه .

(وحلاً) بأن الموقوف عليه غير الموقوف عليه إذ صحيح أن حصول العلم بالتجري بحجية فتواه منوقف على حصول العلم له بأن فتوى المتجري حجة ، لكن الثاني لا يتوقف على الاول ليم لدور ، بل يتوقف على لادنة الدلة عليه من للكتاب والسنة والسيرة ونحوها .

الثاني : استصحاب عدم حجية فتوى المتجري بحجوه استعدده (ومنه) استصحاب حجية فتوى العر للمتجري منه ، ومن هه حاله لا يجوز تقليده (ومنه) استصحاب حريان الأحكام العرعية عليه كما كانت سابقاً (ومنها) استصحاب عدم جوار تقليده (ومنها) استصحاب عدم حجية قوله ، إلى غير ذلك من وجوه تقريرات الاستصحاب .

(و لحواب) - مضافاً إلى الجدة في حريان بعض هذه لوجوه - . أن الاستصحاب مقصود بالدلة المذكورة في الباب .

إلى غير ذلك مما ذكر في لسايب مما لا يحصل له ، أو يرجع إلى ما ذكرناه .

(وأما المورد الثاني) فهو الذي ذهب اليه عدد من المراجع المعاصرين في كتهم الاستدلاليه ، وإن كانت حاشيتهم على العروة الوثقى حالية عن ذلك ، وهو التفصيل بين (التجري) الذي يعرف شيئاً معداً به من الأحكام فيحور تقليده وبين (المتجري) الذي لا يعرف سوى بعض المسائل فلا يجوز

تقليده . وقد مال اليه العلامة الروحاني أيضاً متردد وإن كان استقرب القول الثالث كما سيأتي .

واستدل لذلك : بأن العناوين المذكورة للمقلد — بالفتح — في الأدلة لا تشمل منتهي الذي استسقط مسألة واحدة أو مسألتين فقط و (فقيهه) و (أهل الذكر) و (عرف حلالاً وحراماً) و (عرف أحكاماً) ونحوها لا تصدق إلا على من استسقط جملة معتدات بها من الأحكام .

(وفيه) : إن أريد عدم الشمول لعظاً معين صحيح ألا يصح أن يقال لمن استسقط مسألة حكم صلاة الجمعة انه (فقيهه في حكم صلاة الجمعة) ؟

وإن أريد الانصراف صح ، ولكنه يبدو بدوياً ، لقله مثل هذا الفرد ، لا لانصراف الدهن لأجل المرتكرات العقلانية .

وإن أريد أنه وإن صح إطلاق بعض مشتقات هذه (العناوين) على المنتهري القليل الاستسقاط ولكن نفس الألفاظ بقول مطلق لا تشمل (عرفاً) لأنه . فهو وإن لم يكن حراماً ، لكن القطع بكون الاستسقاط طريقاً إلى معرفة الأحكام والعمل بها ، وهو لا يختلف فيه الواحد عن الألف بوجوب الاعتمادي عنه أي غيره مادام المقتطوع به كما ربما يكون واضحاً بأدنى تأمل .

(وقيل) دفاعاً عن هذا القول : إن معرفة قليل من الأحكام وهو مسألة واحدة أو مسألتين كانت متوفرة عند معظم الشيعة في عصر لأئمة الصاهرين عليهم السلام ، فلا حاجة — معه — إلى تشريع التقليد ، وتعيين أفراد المرجوع اليهم بالخصوص كبونين وغيره ، أو بالعموم كـ (من عرف شيئاً من قصاياتنا) و (من كان من الفقهاء) ونحوهما .

(والجواب) أولاً . التشريع غالباً في مقابل الفقهاء الذين لم يكونوا

اشتراط الاحتياط المطلق في مرجع التقليد ٢٩٧

يستقون من ماضى العقدة الطاهرة علومهم كما هو صريح بعض الاخصار ،
وظاهر بعضها ، ومنصرف طائفة ثالثة منها .

وقادياً . التشريع بالنسبة للأحكام التي كان الشيعة يحملونها ، وهي لكل
واحد منهم عالماً كثر مما كان يعملها ، فعالب الشيعة كانوا يجهلون غالب
الأحكام ، فورد الأحكام من (الفقهاء) و (من عرف أحكامنا) ونحوها بالنسبة
إلى ذلك ، وليس هذا دليلاً على عدم حوز الاعتقاد على من عرف حكماً واحداً
أو حكماًين .

(وأما القول الثالث) وهو كفية استنباط ولو مسندة واحدة في حوز
تقليده فيها . فهو الذي قواه لأح الأكر في (الفقه) ويظهر تقويته من
(المستمسك) أيضاً حيث قال : « وأما كونه معتدداً مطلقاً فاعتباره هو
المعروف لمضى عليه الوفاق أو الإجماع ، فلا يصح تقليد المتبعري ، لكنه
غير ظاهر الدليل الخ ، ويؤيده قوله في حاشية العروة عند اشتراط كونه
معتدداً مطلقاً (في إطلاقه نظر) واليه ذهب بعض آخر من مراجع التقليد ،
وبعض أهل التصانيف المعاصرين واستقره العلامة الروحاني أيضاً قل - في
تقريره - : « لكن لا ينافي أن دعوى الإطلاق في مثل آية النقي « التي
متمم دلائلها على حوز التقليد قريبة جداً » ولعله هو الذي تساعد
عليه الأدلة .

و ستن ذلك بوجوه

(الأول) بناء العقلاء على الرجوع إلى العام فيما يحمله الجاهل ، سواء كان
ذلك العام عاماً بمعنى تلك المسئلة أم لا .

وهذا البناء لم يحدث فيه أحد ممن يحضري فتاواهم وكسهم لاستدلالية
قال في المستمسك (لعموم بناء العقلاء) .

وقال في التقيح : « وعلى الجملة لا فرق بحسب اليرة العقلانية بين

المجتهد المطلق والمتجزي بوجه ، ومقتضى ذلك حوار تقليد فيما استلطفه من الأحكام وإن كانت قبله غير مصححة لإطلاق تنقيح عليه وهذا لعدم ما لا كلام فيه .

نعم يظهر من الأحكام الأكبر والعلامه الروحاني حدثه البعض في هذا الساء صفري ، لكنه ليس بشيء بعد ظهوره ووضوحه عملاً وعملاً ، عقلاً وخارجاً . قد اطلع الأحكام الأكبر . والأشكال بأن بناء العقلاء حيث إنه ليس لي يبرم الواحد بغيره . تنقيح (غير تام) إذ لا شك لأحد من العقلاء بالنسبة إلى سائر أهل الخبرة فليكن المتجزي أحدهم .

إنما الكلام في أن هذا الساء من العقلاء هل هو مردوع عنه شرعاً أم لا ؟ وعمدة ما يقال في مقام الردع عن هذا الساء هو أمران .

(الأمر الأول) . ظاهر آيات الكتاب وبعض الأخبار لزوم كون المقتد — بالفتح — من يعرف شيئاً ممتداً منه من الأحكام الشرعية قصاء لصدق عناوين (أهل الذكر) و (التنقيح) ونحوهما ، إذ الظاهر تشريعه على وجه التعيين لا على وجه التخيير بينه وبين من استلطف مثله أو مستلطفين .

(الأمر الثاني) . بعض روايات الباب طاهرها الحصر فبعض يرجع إليه في الأحكام أن يكون صادقاً عليه المصاريح المذكورة كروية (احتج) من كذب من المفهساء الخ) ومقدولة من حمله ، من كان ممكناً من قد روى حديثاً ، ونظر في حلالها وحرمة ، وعرف أحكامها) .

لكن كلا الأمرين غير قابلين للردع عن بناء العقلاء بل قيل أو يمكن أن يقال :

أولاً : إنه في مقام أصل التشيع لا في مقام الإطلاق .

وثانياً : أن روايات الباب في مقابل من كان يأخذ الدين عن غير العترة

اشترط لاحتياطه المطلق في مرجع لتقليد ————— ٢٩٩

الضاهرة كما ربما يطمئن اليه من رجح الروايات بدقه ومن أولها الى آخرها في
الوسائل والمسالك .

وثالثاً . وحده بساط لقطعي في صحة الاستنباط من استنباط مسألة
وحدة ، أو استنباط مسائل كثيرة بوجوب الفاء احتياط الردع لهذه الآيات
والروايات عن بناء العقلاء .

ورابعاً أي ردع هذا الذي لا يتبادر الى الأذهان المارعة عن شوائب
الاستدلالات ، والمعروف بذلك : فاعرض هذه الآيات والروايات على العرف
العربي المعقود لمعني لا يفتقد ، فذلك لا تكاد تحده يفهم هذا الردع منها

(بوجه الثاني) طلاق آيات والروايات ، وقد مر غير مرة تقريبها
وبينها ولخطة فيها بصعب دلالتها ، واسناد بعضها ، وقد مر أيضاً لاحوبة
عليها فلا نعيد .

الوجه الثالث استقراء طريقة المعاصرين للأئمة الطاهرين عليهم السلام
على أحد الأحكام الشرعية من كل من علم به ، ومعظمهم كان ممن ليس له من
معرفة الأحكام إلا القليل القليل ، أو من يمكن عمده إلا حكم واحد ، أو
حكمين ، وكما كانوا يأخذون لهم عن الفقهاء أمثال (يونس بن عبد الرحمن)
و (زرارة) و (أبي بصير) وأصراهم كذلك كانوا يأخذون العلم عن
عرف مسألة واحدة .

وكان المعصومون عليهم السلام لا يشكرون عليهم ذلك بل يقرؤونهم على
هذه السمره . وهذا واضح لمن رجح كتب الرجال المفصلة ، وأخرون الرواة
ومقادير ما كان عند كل راو من العلم .

وقد يقرر هذا الوجه بصورة أخرى ، وإن كانت تعتبر - أحياناً -
وجهاً برأسه في مقابيل الوجه الثالث . وهو أنه لا إشكال في أن أصحاب
الأئمة (عليهم السلام) لم يكن لكلهم ، بل ولا لجلهم العقامة المطلقة ، بل ربما

يقال بعدم وجود فقيه مطلق فيهم إلا نادراً من بين الألوف واحداً مثلاً أو اثنين ، ومع ذلك كان المعصومون (عليهم السلام) يرحمون الشيعة إلى نفس هؤلاء الرواة من دون تقييد أن يكونوا فقهاء مطلقين ، لا في الأسئلة ولا في الأحكام ، بل كل ما كان يسأل الناس الأئمة (ع) عنه هو «وثيقة» وكان الأئمة يحسمون عنها دون تعرض لقدر العلم . ولو كان الاجتهاد لمطلق شريعياً لورد في رواية واحدة ، وعدم الوجدان في مثل المقام دليل عدم الوجود .

(ويؤخذ) على هذا الوجه إرادات :

(أولاً) : إنكار هذه السيرة .

(وفيه) . مراجعة أحوال الرواة ككثير من سائر الاطمينان إلى وجود هذه السيرة .

(وثانياً) : لو ثبت ذلك لزم حوار العمل لمن ظهر برواية واحدة من دون البحث عن المعارض ونحوه .

(وفيه) - مضافاً إلى أن وجهه عن أصحاب الأئمة (ع) رواية واحدة كانوا يظفرون بها أعيناً هو لحصول العلم لهم بالحكم منها والاطمئنان إلى عدم وجود معارض معتبر لها ، ونحن في مثل هذه الأمانة لا يحصل لنا مثل هذا العلم ، ولو حصل - على سبيل العرض - العلم بذلك فلا يصح في حجتيته له - أن ورود النقص كهد لا يبطل أصل السيرة صغرى ، ولا حجيتها كبرى ، ولو فرض - من جهة الضرورة أو غيرها - العلم بعدم حوار الأحد برواية واحدة والعمل بها لمثلنا ، فإن ذلك لا يوجب عدم حجية فتوى المتحري ، ولا انتفاء اشتراط الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد .

مع أن بعض المراجع المعاصرين الذين يرجعون اليهم في الفتوى والتقليد سمعته كان لا يصحاق من أن يأخذ الرجل الفاضل العامم للكفت العربية مثل (وسائل الشيعة) ويعمل بها ويفتي عليها ما لم يساوره الشك المعتبر في لدلالة

أو وجود ايعارض أو نحو ذلك (وإن) كان هو نفسه لم يكن يفتي بذلك بل في مسرح البحث والنقاش المعني كان يقول ذلك .

(وثاناً) « الفرق بين عصرنا وعصر الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) فإن الاجتهاد في زمن المعصومين (ع) لم يكن يحتاج إلا الى الفهم العربي للدلالات وكان ذلك ميسوراً لعالم الناس ، وصدور الرواية عن المعصوم كان إما مقطوعاً به قطعاً حقيقياً أو مطمئناً اليه .

مخلاف زماننا وما قارب من الزمان فإن الاجتهاد فيها يتوقف على معرفة صدور الرواية ، ووجه الصدور ، ووجهية قول الراوي ، ومعنى الفاظ ، واحكام صالحة عدم السقوط ، وتمييز الرواية بمعصوم عن بعض ، والتأكد الموثق ، والثقة ، والحسن ، عن غيرهم ، ووجهية حبيمتها أو بعضها الى غير ذلك من الأمور الكثيرة التي يتوقف على حبيمتها - ككل - معرفة حكم وحد ، فكيف يقاس زماننا بعصر الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) .

، و لحوب : أن الفرق بين العصرين والزمان في معرفة اللغات ، وبحوثها لا يوجب الفرق بين وجهة المتعري وعدمها

فمن يجد لسان الفرق لو عرض وجود أعجمي في زمان المعصومين (ع) غير عارف « اللغات » ، ومصطلحات ، وصدور الروايات ، ووجه صدورهما ونحو ذلك ثم جمع عن رواية رواية ومحص عن معنى الفاظ الرواية ، وحقق عن وثاقة الراوي ، وعن وجه صدورهما وبعد ما تم عنده الصدور ، ووجه ، ودلالة رواية هل يكون فرق بين عمل هذا الأعجمي بهذه الرواية وبين أبي بصير الذي سمع نفس هذه الرواية من زارة .

(والحاصل) : أن السيرة قساعة بلا إشكال ، وهذا الفرق بين زماننا وزمانهم غير واضح وبلا فارق .

ولا يرد : بأن في عصور لأئمة عليهم السلام لم يكن احتفاء أصلاً وإنما كان عمل الروايات بخلاف هذه الأرمسة والعصور

(فقيه) - مصافاً إلى وجود الاحتفاء - إجمالاً - في تلك العصور كما ثبت في محله - أن هذا يرجع إلى الأبرار الثالث معه ، ولطوب الخواب

وما قبل : من الاتفاق على حور العمل برواية واحدة بسمها الرجل من الإمام المعصوم ^{عليه السلام} ، والاختلاف في حوار العمل بالاحتفاء المتعري في عصرنا كالف فرق بين الحكيم

(فإنه يقال) هذه مصادره ، إذ الفرق بما هو عند من يقول بعدم حجية فتوى المتعري ، وليس الفرق مسلماً حق يكون دليلاً على عدم حجية فتوى المتعري .

(الوجه الرابع) روية أبي حنيفة ^(١) المشهورة المروية عن المحدثين الثلاثة (قدم) في النكاح ، والتمسك ، ومن لا يحصره (فقيه) بأسانيدهم عن أبي حنيفة سلم بن مكرم مختال قال قال لي أبو عبد الله (ع)

« يا أيها الرجل ، إنكم تسمعون مصابيحاً من أهل طور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قصائنا [قصائد] ح ل] فاحملوه بسكم ، حتى قد جعله قاضياً فتصاكنوا إليه » .

وهذه روية تدل بظاهرها على كفاية علم قاضي شيء من قصائهم عليهم السلام ، أو قصائهم ، وهو موقوف لكونه متعرياً .

وقد أورد عليه ، وأمور استقصاها بمصهم أكثر من عشرة يردت ذكرهم أهم منها .

(١) ذكرنا إجمالاً لاستدلالنا بطلاقات الروايات ولكن أوردنا هذه الرواية بالذكر ، فيها من بحوث ومناقشات معينة .

(لأول) . تصعب السند على محمد المحكي عن المعاشي فيه به مصطرب الحديث و المذهب ، وبأبي حنيفة لأشراكه بين سالم بن مكرم الذي وثقه المعاشي وبين سالم بن علة وهو ضعيف .

واستقرار الشهرة لعتوانية على خلاف مصمونها ، اشراطهم الاحتمال لمطلق في مرجع التقليد وهو كاسر آخر .

(وفيه) ولأ : ليست ضعفه السند ، بل طريق الصدوق في هذا الحديث معتبر ، وقد سماها الجواهر (المقولة) وفي تقريرات بعض مراجع المعصر سماها « الحصة » وفي كتاب آخر من مراجع المعصر سماها « الصحيفة » مصداقاً بأن التصريح بأن أبي حنيفة (سالم بن مكرم المحلل) يخرج عنه عن الاشتراك والاشهاد بالصحة ، فالسند في بعضه ليس ضعيفاً .

وثانياً ضمان لخمسة الثلاثة للحصة ما وردعود في كتبهم خصوصاً الكافي ، ثم القفيه بقصص بحجة ما فيها خلاص علم من الخارج أو من دليل خاص عدم حجتيه ، نظير حجية الخبر بوحده الذي لا ينافيه عدم حجية امثالات بل آلاف من الخبر الواحد لمعارضتها للعقل ، أو لقول أقوى ، أو للحكومية ، وموردته ، أو لعدم ذلك من أسباب الطرح رأساً ، أو بعضاً خصوصاً والحديث مروري في الكتب الثلاثة جميعاً ، وتفصيل الحديث عن ذلك موكول الى محله .

ثالثاً : المحكي عن مالك لا اتفاق على العمل بمصمونها .

و. ر. معاً - المعروف من العموم ان اعراض المشهور عن حديث لا يكسر لدلالة ، وان يكسر السند ، مصداقاً الى أنه لم يثبت تحقق الاعراض لمسقط للحجية في هذا الحديث كيف وقد عمن به المحقق الاردبي ، ونقل عن المسالك الاتفاق على العمل بمصمونها .

واظهار كون الحديث حجة شرعية من جهة السند .

الاراد الثاني : ان (العلم) أحد قيم يرجعون اليه ، ولا نضائق لو حصل العلم ، وانما الكلام في حجية حق المتحزي

(وفيه) أن الحجج الشرعية ، والطرق ، والامارات التي يحكم استعري وانطلق بها سواء سواء — هي امتداد للعلم ، أو سمها «العلم التبريلي» وليس المقصود به (العلم) العلم الفلسفي ولد اسند العقلاء بهذه الرواية ، وعقولة ابن حنبل على حور القضاء والافتاء في رمى العمة ، مع ان كلها عدلاً — لا يكون عن علم فلسفي وانما يكونان عن الحجج الشرعية .

الاراد الثالث : ان المسئلة أصولية ، ولا يفيد فيها الا ما يوجب القطع والروايات لا توجب ذلك .

(وفيه) ان كان المقصود باقطع العلمي منه فلا سلم الصغرى ، وان كان المقصود به الأعم من الحجة لمعترة شرعاً فلا سلم الكبرى .

الاراد الرابع : ان الرواية في باب القضاء وتعميمها لباب الافتاء بلا مستند (وأحبب عنه) ولا بأن القضاء انما هي في مورد النزاع ، وكما يكون النزاع في التهمة الموضوعية الخارجية كذلك يكون في التهمة الحكيمة ، كما لو تسرعنا في وجوب الثقة على الروحة المتمتع بها أم لا ، فالرواية أعم من باب الافتاء .

(وفيه) ان التسميات الحكيمة اذ وقع خلاف فيما بين الجاهلين بالحكم الشرعي ، وافتاءم العقبة فيها لا يسمى ذلك قضاء ومحكمة حتى تشمل أدلة القضاء كلها ، وبؤيده ان الفقهاء يعدون بابي القضاء والافتاء بابين لا باباً واحداً ولا يسرون الحكم من أحدهما الى الآخر لا بدليل .

وثانياً . بأن الحكم غالباً يشتمل على الافتاء إن لم يكن دائماً ، قد جعل الامام ^{عليه السلام} القضاء حجة ، وهي مستنية على شقين (الحكم) و (الافتاء) فيكون ذلك جملاً للمعجبة لكليهما

(ويرد عليه) بأن الحجية المحمولة للاعتناء بشرط شيء لا تعمم للاعتناء
اللاشرط لذي هو مورد الكلام ، وكما يقول القوم في الاصول (المقيّد لا
يدل على المطلق) .

(اللهم) الا أن يلتزم باستعماده حجية الفتوى عرفاً ، أو مناطاً ، كما
ليس بالمعتمد ، نعم الدرس العرفي الركينة لأهم لهذا الخبر ، وهو الفتوى دون
الحكم ، مناسبة للحكم والموضوع استعدس من (يعلم شيئاً من قضائنا)
فبدل على أن علمه بشيء من قضائنا (عليهم السلام) هو المهم في الباب .

وثالثاً ، يستدل الفقهاء بمائل الاجتهاد والتقليد ببعض روايات باب
القضاء ، كقبولة عمر بن حفصة ، وغيرها ، فلتكن مشهورة أبي حنيفة من
هذا الباب .

(ويرد عليه) بأن العمل بمحمد ، ولا إطلاق له ، فلهذا كان لوجود دليل
على التعميم في مدفونه ان حافظة غير متوفرة مثله في المشهورة .

(اللهم) الا أن يقدم بعدم وجود دليل خاص على التعميم في المدفونه .

لا يرد الخامس : ب (من) في (يعلم شيئاً من قضائنا) يحتمل كونها
بيانية لا تمييزية ، فيكون المعنى (يعلم شيئاً من قضائنا) والجمع المصنف
وضع للعموم فبدل على ضرورة كون مرجع التقليد مجتهداً مطلقاً ، لعدم
إمكان القول بلزوم استحضار جميع المسائل كما هو مقتضى (بيانية من) فلا
محص من المصير الى أقرب المحارات وهو المجتهد المطلق .

وهو هذا الايراد بعض من كتب تدبيلاً على كتاب أحد لم يحج المعاصرين
وأبده بأمرين (أحدهما) أن (شيئاً) منهم ، وبعد الكلمة المهمة يكون
البيان لا التعميم (وثانيهما) ان الامام عليه السلام كان في مقام نصب القاضي
نصاً عاماً وبجرد الحكم ببعض القضايا لا يناسب هذا المصنف .

(وبورد عليه) أولاً ، ان الطاهر من حملة (يعلم شيئاً من قضايانا) هو اربعة التخصيص ، ولو عرست هذه العبارة على العرف لفسرها بـ (يعلم بعض قضايانا) ، والعرف يسايك .

وثانياً : قضايانا (يفيد العموم ، فإذا لم يكن هذا العموم مردأ لعدم وجود من يعلم مستحصراً كل قضاياء الأئمة الطاهرين عليهم السلام ، فالمصير إما يكون ان معنى محاري الذي يساعد عليه الظهور اللعطي ، وما أنه لا قيد عرفي في باب هذا الظهور فالمقصد المطلق ، والمقصد المتعدي سوء في شمول (يعلم شيئاً من قضايانا) لكليه ، عانة الأمر المطلق يعلم أكثر مما يعلمه المتعدي ، ومحمود الأكثرية ، وكونه اقرب للمدركات لا يوجب الحصر إذ لم يساعد عليه الظهور العرفي .

وثالثاً : ان من التخصيص كثيراً ما تأتي بعد كلمة صيغة مثل (أحدث شيئاً من الدرهم ، و (أكلت شيئاً من الخبز) و (شربت شيئاً من الماء) و (جمعت شيئاً من هذا الكلام ، و (قرئت شيئاً من هذا الكتاب) الخ .

كيف وقد قيل بأن (لفرد) إذ وقع بعده (من) لا تكون إلا تسمية .

ورابعاً : إذ كان المتعدي عاماً بمثله التي يقع بها - كما هو المعروف - فلما لا يثبت له هذا المصيب ؟ ومن انصب الا للامام بالحكم من طريق لأئمة الطاهرين عليهم السلام (وقد) من العقلاء على الرجوع الى العالم فيما يحتاجون اليه ، سوء كان عاماً في غيره من الأمور أم لا ؟

لأورد السادس : ما ذكره جمع من المراجع بمقتضى ومن المؤمنين المعتبرين وحرم منه بعضهم من أن شيئاً ، وان كانت بعضها طهارة في الأعم من القلة والكثرة ، أو في لقلة فقط ، ولكن سيدي هذه الرواية تدل على اربعة الكثرة من (شيئاً) لأن عمومهم (عليهم السلام) بمنزلة السحر

المحيط ، فلا يقال للآحد قطرة من البحر انه أخذ (شيئاً من البحر) وقبل لذلك انه لو قبل (فلان عنده شيء من الثروة) كان مماء ما يكون كثيراً في نفسه وقليل بالنسبة الى مجموع الأموال والثروة الموجودة في الدنيا .

(وأحيى) بأن لتصادر — عرفاً — من (يعلم شيئاً من قصايات) شموله للبحري ايضاً ، ولهذا الظهور العربي منسج وصحة ، والتطير بـ (شيئاً من البحر) غير صحيح للاشكال في المقيس عليه ، اذ كيف لا يصدق لمن اغترف من البحر غرفة انه أخذ شيئاً من ماء البحر ، واما عدم صدقه ذلك على القطرة الواحدة ، لا يصرف (الماء) عنها عرفاً ، ولو قال أحد شربت قليلاً من الماء ، لا يصدق على قطرة واحدة انصراها ، وإن كان الوصف اللفظي يعنه .

والفئة بـ (شيء من الثروة) في عبر محله ، دلالة (الشيء) اذا أطلق ير ديه القليل من مصاديقه ما بعده من المجرور (عن) وهو قبل (ملكت شيئاً من الأرض) يجب أن يصدق على المملوك انه (ارض) وقبل رآحرت شيئاً من الدور) يجب صدق (مدار) عليه ، وهكذا لو قبل عندي (شيء من الثروة) يجب صدق ثروته على ما عنده وكلفة (الثروة) وصعاً او بصرفاً لا يقدر إلا على الحد الكثير فلا يقدر لمان عليك ديساراً ودينارين ، مثري ، و (ثروة) ونحوه .

وهكذا قوله عليه السلام ، يعلم شيئاً من قصايات) يجب أن يكون ما يعنيه يصدق عليه قصاصهم ، لا قصاص غيرهم ، والقلة والكثرة لا تدخلان في المعلوم لعربي .

ويعلم أن برواية مروية في الكافي والفقهاء (من قصايات) وفي التهذيب (من قصايات) والظاهر ارادة معنى واحدة من كليهما لأن قصاصهم هي قصاصهم ، وقصاصهم هو قصاصهم ، وإن كان بين الكلمتين فرق لعوي وليس

مرداً لعدم الظهور بل تبادل معنى واحد منهما . (فـ) دفع به بعض المراجع المعاصرين إشكال كون (شيئاً) معنى الشيء الكثير ، لكثرة قصايامه ، بأن نسحق النكاح والعقبة أصح ، والطريق فيها معتبر ، بخلاف نسخة التهذيب وقضاء الأئمة الطاهرين عليهم السلام قليل منه وصل اليه وليس كثيراً في حد نفسه فكيف بأن يرد من (شيئاً) الكثير (غير وصح) لعدم وضوح فرق عربي بين كلتي (قصائبات) و (قصايات) فامراد بكليهما هو ما ورد عنهم لا في القضاء فقط ، بل في كل الأبواب وكل الأحكام . وليس المراد (قصايات) جميع روايتهم و (قصائبات) ما ورد عنهم في فصول الخصومات — كما فهم هذا المراجع لمعاصر — .

ادن : فالظاهر أن هذه الرواية (معتبرة) سداً ، ومعمول بها إجمالاً غير معرض عنها ، وواضحة دلالة ، فهي تدل على كفاية أحد لأحكام الشرعية من العام بها سواء كان عالماً بغيرها أيضاً (وهو مطلق) أم لا وهو المنعرجي . ثم إن بعض المراجع المعاصرين في حاشيته على العروة علق على الكلمة (فلا يجوز تقليد المنعرجي) بقوله (مع وجود لجهت المطلق) وهذا القيد لا عمل له إلا التوضيح إذ الكلام في طرف وجوده ، بل وفي طرف التمكن من تحصيل فتواه ، بل وفي طرف عدم طرح بطلان الضرر عليه في ذلك أي ما هنالك من الشروط العامة للتكليف ، ولأحكام الثانوية .

وقال بعض : بأن الاختلاف في حجية فتوى المنعرجي وعدمها إنما هو متى على القول بعدم وجوب تقليد لأعم ، وأما على القول بوجوب تقليد لأعم فلا مجال لهذا الكلام لمعروعية أن لجهت المطلق أعلم من لجهت المنعرجي .

(وفيه) إن كان المراد من (الأعم) هو الأكثر إحاطة بالأحكام الشرعية والأكثر استنباطاً للمسائل صح ذلك ، وإن كان المراد به (الأعم) الأدق نظراً والأفهم للدلالة والأدكى في كيفية الاستساض — كما هو الظاهر الذي

سبق منا في بحث مسألة تقليد الأعلم ، ثباته — فبينهما عموم من وجه ،
لتصادقهما في الأهم الأكثر استساضاً ، وتعارفهما في الأهم الأقل لاستساضاً ،
وغير الأهم الأكثر استساضاً . فعليه تكون مسألة جوار تقليد المتحزي
مسألة برأسها في مقابل مسألة وجوب تقليد الأعلم .

ثم انه لو دار الأمر بين الأهم لمتحزي ، وبين غير الأهم المطلق كما قد
ينفق ، فأيهما يقدم ؟

الجواب : سواء على القول بوجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، وبناءً على تفسير
الأعلم بأنه الأهم لا الأكثر استساضاً فقط ، فيتمتع تقليد المتحزي الأهم ،
لانه الأعلم لحكومة دالة وجوب تقليد الأعلم على أدلة وجوب تقليد المطلق ،
إن لم نقل بورودها عليه ، وانه معه لا يبقى مجال لأدلة وجوب تقليد
المطلق .

وإن قلنا بوجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، ولكن فحصرنا الأعلم بأنه الأكثر
استساضاً وإن كان أقل ادراكاً — كما هو ظاهر كلمة (أعلم) قصدها لصيغة
افعل التفضيل على أن يكون المراد (عالم) الاستساضة ، والإحاطة
بالجزئيات للعائس ، لا أن يكون المراد به الفهم ولدكاء ولادراك —
والظاهر حينئذ وجوب تقليد المطلق وإن كان أقل فهماً ودكاءً من المتحزي

وإن قلنا بعدم وجوب تقليد الأعلم فلظاهر التحجير بين المتحزي الأهم ،
والمطلق غير الأهم ، للدوران بين تعيين وتعيين ، لا بين تعيين وتخير .

نعم : لو قلنا بأن الاحتياط والمطلق لا دليل عليه أصلاً حتى من الأصول
العملية ، كان القول بتقديم تقليد المتحزي الأهم لأصل التعيين في محله . وصح
هذا يقاس بمص المروع لأخرى التي لم يذكرها .

[و] يشترط في مرجع التقليد [الحياة] ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً ،
نعم يجوز النقاء كما مر [مفصلاً في المسألة التاسعة] .

[و] بشرط فيه [أن يكون أعلم] من المتهدين الأحياء الآخرين [فلا يجوز على الأحوط تقليد لمفضول مع التمكن من لأفضل]
و لا احتياط به و حوي ، وقد مر الحديث عن ذلك مفصلاً في شرح المسئلة
الثانية عشرة

[و] بشرط فيه [أن لا يكون متولداً من الرثا] بأن يكون ولد
سكاح صحيح ، و ولد شبهة ، لأن ولد الشبهة حكمه حكم الولد عن سكاح
صحيح ، بل قال بعض المراجع انه لم يجد فرقاً حكماً بين ولد الشبهة وولد
السكاح في ي باب من أبواب الفقه ، و ان الفرق بينهما موضوعي فهذا متولد
عن غير سكاح لشبهة ، وذاك متولد عن سكاح .

واستدل لهذا الشرط بمور :

أحدها . الإجماع المحكي عن العصور بقوله عن الشهيد الثاني (هما)
و عنده المستمسك هو المعتمد في الحكم ، و أشكل عليه التقييد بأنه (هي)
تقدير ثبوته ليس من الإجماع التبعدي) .

قوله . إن تم الإجماع كان معتمداً ، وليس احتجاً استنباده لي ببعض
الوجوه المذكورة مسقطاً له عن الحجية كما أسلفنا مراراً ، لكونه حينئذ
طريقاً عقلاً إلى تحصيل المعرفة او من المؤثر غير مردود عنه ، نظير
استعادة من ضوهر الأماط ، وقول الثقة ، و لأطمينان لمصر عنه ، لعلم
العادي ونحوها .

الثاني : أصالة التعيين .

(وفيه) بعد شمول إطلاقات الأدلة بولد الرثا كغيره لا مجال لهذا الأصل ،
(اللهم) إلا أن تعارض الإطلاقات ، لأدلة الخاصة ، او يعي لإطلاق فيها
لورودها لغير بيان ذلك .

اشتراط طهاره المولد في مرجع التقليد ————— ٣١١

الثالث : طوائف من الاخبار ، جميعها الاح الاكبر من لوسائل ، والمعار ، وطهارة الهمداني ، تذكرها فيما بي .

(عنها) ما ورد في باب الشهادات وهذه جملة منها :

فمن أبي بصير عن سأل : « حمير (عليه السلام) عن ولد الرنا تحجور شهادته ؟ »

فقال : لا .

وفي حديث آخر عن ابو عداة عليه السلام : « لا تحجور شهادة ولد الرنا »

وفي حديث آخر قال ابو عداة عليه «سلام : « لو أن رجعة شهدوا عدي الرنا على رجل وفيهم ولد لرنا لحدثتهم جميعاً لانه لا تحجور شهادته »

وعن الحلبي عن أبي عداة عنه «سلام قال : سألت عن شهادة ولد الرنا ، فقل (ع) لا .

(ومنها) ما يدل على أنه أسوأ حالاً من الكلب والخير .

فمن الحلبي عن أبي عداة عليه السلام وساق الحديث إلى أن قال : « لم يحمله - أي ولد الرنا - بوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والخير » .

وفي حديث آخر عنه عليه السلام قال : « إن بوحاً حن الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا » .

(ومنها) ما يدل على عدم حوار الاقتداء به في الصلاة .

فمن أبي عداة عليه السلام قال : « حمة لا يؤمنون الناس على كل حال - وعدة منهم المجنون وولد الزنا - » .

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « لا يصلي أحدكم خلف المتهنون وولد الزنا » .

وعن أبي حمفر عليه السلام قال : « حمة لا يؤمّون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة - وعدّ منهم ولد الرنا - » .

(ومنها) ما يدل على نجاسته ، بل نسب إلى الصدوق والسيد والحلي القول بكفره .

فمن أبي عداة عليه السلام : « انه كره سور ولد الزنا واليهودي ، والنصراني ، والمشرک » .

وعن أبي عداة عليه السلام قال . « لا تغتسل من الشر التي تجتمع فيها غسالة الحمام ، فإن فيها عسالة ولد الرنا وهو لا يطهر إلى سعة آباء » .

وعن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : « ولا يغتسل من الشر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل ما يغتسل به الجنب وولد الرنا واسايب لنا أهل البيت » .

(ومب) ما ورد من أن دبتة كندية اليهودي ثمنائة درهم .

(ومنها) ما يدل على أسوآتيه من الكفار .

فمن أبي جعفر عليه السلام قال : « لى اليهودية ، والبصرية ، والمجوسية أحب إلى من ولد الزنا » .

(ومنها) ما ورد من نفي الخير فيه .

فمن الباقر عليه السلام قال . « لا خير في ولد الرنا ولا في شره ، ولا في شره ، ولا في لحمه ، ولا في دمه ، ولا في شيء منه » .

(ومنها) ما ورد في انه لا يدخل الجنة .

فمن أبي عداة عليه السلام : « إن الله عز وجل خلق الجنة صاهرة فلا يدخلها إلا من طابت ولادته » .

وعنه عليه السلام - « يا مخاطب الله به عز وجل ولد زنا ما لفظه - : « وانت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر » .

أشراط طهارة المولد في مرجع التقليد ————— ٣١٣

وعنه عليه السلام قال : « لو كاتب أحد من ولد الزنا نجس لنجس مائه
بني إسرائيل » .

وعن علي بن الحسين عليه السلام قال : « لا يدخل الحنة إلا من حلص
من آدم » .

وعن أبي حمزة عليه السلام قال : « من طهرت ولادته دخل الحنة » .

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : « خلق الله الحنة طاهرة مطهرة
لا يدخلها إلا من طابت ولادته » .

ومما هرأصرح في المطلب ما ورد في باب انه 'يدعى الناس بأسماء أمهاتهم
كما يدل على أن ولد الزنا ليس بشيعة :

فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : اذا كان يوم القيامة دعى الناس
« أسماء أمهاتهم سوى شيعة فانهم يدعون « أسماء آباءهم لطيب ولادتهم » .

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : اذا كان يوم القيامة يدعى الناس
جميعاً بأسمائهم وأسماء أمهاتهم سراً من الله عليهم إلا شيعة علي عليه السلام
فانهم يدعون « أسماءهم وأسماء آباءهم » وذلك أن ليس فيهم عهر .

وعن علي عليه السلام قال . اذا كان يوم القيامة يدعى الناس بأسماء
أمهاتهم إلا شيعة وبني هاشم يدعون « أسماء آباءهم لطيب مواليدهم » .

إلى غير ذلك انتهى ما قلناه عن (الفقه) .

وهناك روايات كثيرة أخر في الباب نذكر بعضاً آخر منها عن كتاب
(سفينة البحار) .

(منها) السوي : « ولد الزنا ثلثة » أي ضر من أبيه الراي ، وانه
لزايبة .

(ومنها) لأحاديث كثيرة الواردة في أن نفع علي عليه السلام من علامات ولد لزنبا ، كقول ابن ... في خبر طويل - « كان لرجل من بعد يوم خيبر يحسن ولده علي عاتقه ، ثم يقف على طريق علي (عليه السلام) فإد نظر إليه ، أومى بأصبعه يا بني تحب هذا الرجل ؟ « « قال نعم فله ، و « قال لا أخرق به الأرض وقال له إخلق بأهلك

وكحديث الإمام الصادق عليه السلام قدس « إن لولد لزنبا علامات (أحدها) بمصا أهل البيت « (وثانياً) أنه يحسن إلى الحرام الذي خلق منه (ثالثاً) الاستهداف بالنسب (ورابعاً) سوء المحصر للناس ولا يسبي محضر إخوانه إلا من ولد علي غير هوش فيه ، أو من حملت به أمه في حبسها .

والشوي « ما علي لا يحسبك إلا مؤمن تقى ، ولا يفصلك إلا ولد زينة أو حبصة .

ولا بأس هنا بإيراد قصة ولد أبي دلف لداسته للعقام وإن كان حارساً عن الاستدلال العقلي في سببية السجائر عن العلامة (ره) كان أبو دلف سيد أهله وكبير عشيرته ، وكان كريماً ، وشجاعاً ، ومعروفاً ، وكان شيعياً ، وكان له ولد بمحض علياً عليه السلام فتحدث أصحابه في حب علي وبعضه فروى بعضهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « يا علي لا يحسبك إلا مؤمن تقى ، ولا يفصلك إلا ولد زينة أو حبصة ، فقد ولد أبي دلف ما تقوون في لأعير (يلفظ آباء) هل يؤتى في أهله ؟

فقالوا لا .

فقال : والله إني لأشد الناس بغضاً لعلي بن أبي طالب (ع) .

فخرج أبوه وهم في النشاجر ، فقال والله إن هذا الخبيث خلق ، والله به ولد زينة وحبصة ، وذلك : إني كنت مريضاً في دار أخي في حمى ثلاث ، فدخلت على جارية لقضاء حاجة فدعيتني نفسي إليها فأبته وقالت بي حائض ،

فكارتها على نفسها فوطنتها فعملت بهذا الولد فهو لربة وحيدة معاً .

ثم قال في (سفينة المعار) ، ونقل العلامة أيضاً حكاية عن والده (رحمهما الله) انه رأى في بعض دروب بغداد صبيين أحدهما كان يحب علماً عليه السلام والآخر يبعده ثم انكشف لهما اخوان المحب ولو ظهر والمبغض حملت به أمه في الحيف .

وهذه الروايات وغيرها وإن لم يكن فيها نصريح ولا تضييح لإعدام صلاحية ولد ربنا المرجعية المتقدم ولكنها مجموعها يستشعر من يستفاد منها ذلك من باب حسنة الحكم والموضوع ، او تتم الفائدة على حشد تعبير صاحب الجواهر في غير هذا المورد .

فما روي (ما ورد) على هذه الأحبار من أنها جميعاً او جلا مؤولة ، لعدم التزم الفقهاء بالعمى بطواهرها ، فانهم لا يلتزمون بحسنة ولد الرنا ، ولا كون دينه كدنة اليهودي ، ولا بكفره وترتيب أحكام الكافر عليه ، إلى غير ذلك ، فكيف يستفاد منها حكم آخر هو عدم حور ثقلبيده اذ حتمت فيه سائر شرائط المرجعية .

(فيه) أن (شككنا وإن كان وارداً في كل واحد واحد منها ولكنها مجموعها لا تقصر عن الدلالة على ذلك ، بطير ما يقوله الشيخ الابصري فده في (الرسائل) في حجية الخبر الواحد من أن أدلتها محدودة كلاً ، ولكنها مجموعها تدل دلالة عرفية على الحجية ، وما نحن فيه هكذا كما لا يخفى لمن لاحظ هذه الأحبار وغيرها مع صحة أسناد كثير منها ، ورويتها في الجماهير المعتبرة ، وبقيّة أحكام ولد الزنا . فالعقبة من هذا المجموع - مصداقاً إلى الاجماع مدعي مكرراً مكرراً ، وعدم معنوية خلاف في الدين - شرف على القطع بالحكم .

وربما يذكر دلة كلف غير سليمة على عدم اشتراط طهارة المولد .

(الأول) اصطلاحات الأدلة اللفظية ، الشاملة لولد الرثا ايضا .

(وفيه) - مضافاً إلى الخدشة في اصل الاطلاق فيها لكونها في مقام أصل التشريع لا في خصوصياته وشروطه - أن الروايات والاصحاح تدل على اشتراط طهارة المولد ، وهما كاف في الخروج عن الاطلاقات بغير سائر للشروط التي ثبتت بالأدلة الأخرى .

(الثاني) بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم من دون قيد أن يكون طاهر المولد ، كما هو كذلك في كل أهل حيرة .

(وفيه) انه مردوع بالروايات المذكورة آنفاً .

(الثالث) التنظير بعدم اشتراط طهارة المولد في الراوي ، فليكن المجتهد كذلك ، لوحدة المناط فيهما .

(وفيه) مضافاً إلى الخدشة في التنظير ، وإلى انه من القياس ووحدة المناط في المقام غير محررة ، وإلى أن الحكم في الرواية غير ملزمة - ان الروايات المذكورة آنفاً دليل اشتراطها في مرجح التقليد - .

(رابع) جعل الامام أمير المؤمنين عليه السلام ريد من أبيه والياً يدل على حوار الولاية ، والتقليد أعم من الولاية ، والدليل على لأخص يكون دليلاً على الأعم .

(وأجيب عنه) بأمور :

(أولاً) بأن زماً لم يشت كونه ولو زناً ، لان أمه وان كانت زانية ولكنها كان لها روح ، ومقتضى (الولد للفراش وللعاهر الحجر) كونه لأبيه زوج امه ، لا لمن ادعوه ، وأقول الامام الحسين عليه السلام في ابنه عبيد الله (الدعي بن الدعي) لا يدل على كونه ولد زناً ، بل لأنه ادعاه ابو سفيان وعبره نظير قوله تعالى (وما جعل ادعيائكم ابنائكم) - فتأمل .

شترط طهارة المولد في مرجع التقليد ————— ٣١٧

(وثانياً) انه لم يكن والياً من قبل أمير المؤمنين عليه السلام ، واعداً كان عاملاً لعبد الله بن عباس الذي كان والياً من قبل أمير المؤمنين عليه السلام .

(واورد عليه) بأن ظاهر كتاب أمير المؤمنين عليه السلام الى زياد رضاه بولايته ، وإلا عزله - فتأمل .

(وثالثاً) ، بان قاعدة (لاسلام بحب ما قبله) يشمل حق مثل هذا المورد ، وليس باليعيب .

(ورابعاً) بان الأحكام ظهرت تدريجاً ، ولم يعلم ثبوت هذا الحكم وصوره في عهد الامام أمير المؤمنين عليه السلام .

(وورد عليه) بان بعض الروايات لمروية عن رسول الله ، وعن علي (صلى الله عليهما وعن آلهما) يستعاد منها ثبوت احكام من ذلك لزمان .

(وخامساً) : م تست وحدة لمسايط فكيف بالاولوية دين نبي الولاية والتقليد ، خصوصاً مثل هذه للولاية التي هي العاملية من قبل الولي .

(وسادساً) ، فلتكن قضية في واقعة ، لا تعلم وجهها ، كما يقال ذلك في معظم قصص أمير المؤمنين عليه السلام

(وفيه) إن إطلاق التأسسي بالمعصوم هو لاصل ، وكونه قضية في واقعة يحتاج الى دليل خاص يخرج .

(الخامس) من ما قيل للاستدلال على عدم اشترط طهارة المولد في مرجع التقليد هو الاصل ، لأنه شرط رائد ينفى بالبرائة .

(وفيه) أن لأصل الحاكم على هذا الأصل هو عدم الحيجية ، لسبقه عليه ، نعم لو كان يتم اطلاق في الأدلة شاملاً لولد الزنا ، أو كما لم تتم دلالة الروايات والاجماع على الاشتراط كان لمسرح لاصل عدم الاشتراط .

هد . ويسمى عن الشيخ محمد حسين (ره) المناقشة في المسئلة بأنه لا يصح على اشتراطها في المعنى ولا في القاصي ، وإنما ورد في إمامة الجماعة والشهادة ، فإن أمكن لاستدلال بالمعنى فهو ، وإلا فملاك قبول رأي العسير كونه عالماً وملاك قبول الخبر كونه ثقة .

(رفيه) أن هذا لا يكون حدثاً في الإجماع ، لعدم كونه رأيه ، فالمناقشة العلمية أعم من «فتوى» ، ولدي يحدث في الإجماع هو الفتوى المخالفة ، مصاعداً إلى سنخ ولحق الإجماع له ، والمعنى غير بعيدة ، مضاعفاً إلى الاستمادة العرفية من مجموع روایات السبب التي ذكرنا قسماً منها ، مثل هذه لاستعادة صحة ظاهراً ، وكافية في مقدم التفسير والاعدار ، فلا تهمر مثلاً عن سائر الأدلة العقلية ، والمقلات ، والمرعية كظواهر الألفاظ ، وحجية قول الثقة ، ونحوهما .

(ورد) فصل في انقاس الاشتراط في مرجع التقليد الذي يكون مرجعاً عاماً لجميع أمور الدين ، وتكون له بولاية العامة في حيات خمسة وغيرها ، وعدم الاشتراط في مرجع التقليد الذي يؤخذ عنه معالم ليس فقط ويمتثل أهل خبرة الأحكام الشرعية .

وجه التفصيل . إنا لأدلة المذكورة في مسئلة كتب إنا وإردة في مرجع العلم ، ومصرفه إليه ، أو كإجماع لشي يكون هو المتفق منه ، فمدى من يؤخذ منه حكم التمسعي فقط للعمل به غير مشمول للأدلة ، ولأصل عدم الاشتراط بالنسبة إليه .

وهذا التفصيل إنا به جم جماع على خلافه ، ولم يكن التوجه من الأهر د والرأي كان أصح . إله غير بعيد عن قواعد الدين ، ولكن الإحتياط لا يسمى تركه خصوصاً في مثل انقاس لشي ربما يعثر من الأهر د «الفتوى» ، وإنا كان قد نقل القول به عن بعض ومال إليه بعض آخر .

ثم إنه لا شكال - كما لم يعرف خلافاً - في أن ولد الزنا عمه لعمه

صحيح ، فلو اجتهد مجتهداً و مطلقاً حار له العمل بفتياه ، بل وحب عليه ذلك و لم يحر له التقليد على المعروف من عدم حور التقليد على المجتهد مطلقاً سواء اجتهد فعلاً أم لا -

وذلك ، لأن الشروط المذكورة في مرجع التقليد - عبر الاجتهاد . كلها انما هي في مقام رجوع الغير إليه ، و ما عمله نفسه فشمول لأدبه الطاعة لله والرسول و ولي الأمر ، ووجوب العمل بالكتاب والسنة و اقوال المثرة ، وبحر ذلك .

[و] ويشترط في مرجع التقليد [أن لا يكون مقلداً على الدنيا ، طالما له ، مكناً عليها ، محدداً في تحصيلها فهي الخبر] لمرور في الوسائل باب ١٠ حديث (٢٠١) من ابواب صفات القاضي (عن الإجماع عن تفسير العسكري عليه السلام [، فاما من كان من الفقهاء صائفاً لنفسه ، حافظاً لدينه ، محالفاً على هواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللموم أن يفتي بدينه] و هذا الخبر مر سادساً الإستدلال به (وما) ورد عليه (سداً) و (كونه في الأصول ، لا في الفروع الذي هو محط البحث ، (وكونه) غير در على كثر من العدالة التي اعنى ذكرها في شروط مرجع التقليد سابعاً عن تكرار ذكرها بهذه الرواية .

ففيه ، انه سبق في شرح المسئلة الأولى عتباره ، وملاحظة مجموع الخبر من رله و آخره شاهد على اطلاقه للأصول والفروع ، دون اختصاصه بالأصول فقط .

بعم دلالة على كثر من العدالة عبر طهره ، وندا علق كثير من مرجع العصر وغيرهم على هذه الفقرة من (المروءة) بأنه كان مستعياً عنها ، لذكر العدالة في جملة شروط المرجع سابقاً .

وم في حاشية السيد الحكيم (ره) من انها لا تدل على كثر من الوثوق بقيه) تأمل واضح .

وما أبعد ما بيننا وبين حاشية السيد الاصطفيائي (ره) قارة وبعض آخر من دلالة الرواية على أكثر من المعدالة ، وإليه مال الوالد والأخ الأكبر وقال الثاني « والإبصار انه لو لم يكن لاستفاد منه اشتراط ما فوق المعدالة فلا أقل من استفادة اشتراط المعدالة » .

(قسمة)

ذكر المحقق شروطاً أخرى لم يرجع التقليد هي في الواقع ليست شروطاً كلية بدور الحكم مدرها وجوداً وعدمها وإن كان بعضها شرطاً عادلياً بحيث يكون غالباً المعاند له مقدماً لأهلية التقليد ، وسنذكرها بإجمال مستقصاءاً للكلام .

الشرط الأول السفه ، وهو كما في أقرب الموارد (الحفة والحركة والإضطراب) ، وفي سعيه البحار « عن أبي عداة عليه السلام قال ن السفه خلق لنيم مستطير صاحبه على من دونه ويحصح لمن فوقه (بيان) السفه خفة العقل والمادة إلى سوء القول والعمل بالأدوية ، فلا روية ومعاملة أخرى : التمرع إلى القبول القبيح ، والفعل القبيح ، والسفه الخاهل (وفي النهاية) السفه في الأصل (خفة والطيش) انتهى عن السفيمة .

فقد قيل باشتراط كون مرجع التقليد غير سفيه ، وستدل له بقصور الأدلة عن شمول مثله ، أو بصرفها عنه . إذ عمدة أدلة التقليد هو (رجوع الخاهل إلى العالم) و (سوء العقلاء) و (الإجماع) و (أدلة اللفظية) .

أما الأولان فهما في غير السفيه قطعاً ، لسوء العقلاء على الرجوع إلى العالم غير السفيه ورجوع الخاهل إلى العالم غير السفيه

و لإجماع لسي والمتيقن منه غير السفيه

والأدلة اللفظية منصرفة عن مثله .

(أقول) الكلام كله متين ، لكن الذي يؤخذ عليه هو ان السفه له

السئلة ٢٢) بقية شروط مرجع التقليد ————— ٣٢١

درجات ، فمصحف الخفيف لا يقدر قطعاً ، ومصحف الشديد يقدر قطعاً ،
وشهادات بين ذلك .

ومضى شك في فرد انه من تشمله لأدلة أولاً ، فمقتضى الإطلاقات الشمول
له إلا إذا عم خروجه (اللهم) إلا أن يسكر وجود الاطلاق رأساً في الساب
فيسكون الأصل — حينئذ — عدم حور تقليده ، إلا إذا علم كونه سمياً من
الدرجة الخفيفة التي لا تقدر .

(نعم) السعة بالمرى توسيع الذي وردت به بعض الرويات غير قادح
كالحديث المذكور آنفاً عن أبي عبد الله عليه السلام (يستطيع على من دونه
ويخضع لمن فوقه) فهذا منه غير قدح في اهلية العقبة لتقليده .

ويمكن أن يعضل في إقامتهم قدح السعة مطلقاً ، لأنه لمن يؤخذ منه
الأحكام فقط للعمل بها ، وقدحه في مرجع العام للمسلمين الذي يدير دولة
مور المسلمين ، وليس ذلك ممدداً عن قواعدهم ، إن لم يكن تفصيلاً من
غير قائل سابق .

(لشرط الثاني) الصط ، بمعنى أن لا يكون سهو غالياً على حفظه ،
والإصاف بصرف الأدلة عن مثله ، واشترطه في مرجع التقليد خصوصاً
المرجع العام . استدلل له بأمور :

(أحدها) اذ لريه شرطه في باب التقليد من باب نقل الرواية ، ندي أحصوا
على اشتراطه فيه .

(ثانيها) تصور أدلة عن شمول مثله ، وصرافها إلى غيره .

(ثالثها) عدم الإطمينان إلى قول مثله .

، بعد فحوى مقبولة عمر بن حنظلة (اصدقها في الحديث) الدالة

عن اشتراط أصل الصدق ، وكثير السهو لا يصدى عليه به صادق المحل
الشايخ ، على ما هو الصحيح المنقول من أن الصدق هو المطابقة لواقع ،
دون مجرد المصابقة للاعتقاد .

(حاشيها) أصل التعيين في الدوران بينه ، وبين الصابط .

(اقول ، الأدلة كلها قبله للعدشة ، غير ن (ثانيها) متين

ثم إن كثير النسيان ليس فيه محل للتفصل المذكور بين المرجع العام ،
ومرجع الأحكام فقط ، للانصراف عن مثله فيها معاً .

(الشرط الثالث) معرفة الكتابة ، فلا يجوز تقليد من لا يعرف
الكتابة ، واستدل له بأمور :

(لاجماع) لمدعى .

ودنه لا يمكنه صسط فتاواه إلا إذا كان كاتباً

ولاصل التعيين

أقول (أ) لاجماع (مردود صغرى وكبرى .

(وأما صسط) الفتاوى فيمكن الاحتفظ ، أو بآلة التسجيل ، أو بوجود
من يحفظها ويكتب غير نفس الفقيه (ثم) إن لم يصسط الفتوى هل يقترح
ذلك في حجب ما صسط من بعد تمام شروط التقليد الاخرى ؟ (وأما
أصل) التعيين فلا مخرج له لا صغرى ولا كبرى (وما قيل) دليلاً على عدم
الاشتراف بأن رسول الله ﷺ كان مياً ، فكيف الفقيه كذلك ، فعهه)
إن مية الرسول ﷺ ، كما دلت الأحاديث معها الدسة إلى (أم القرى)
خديج المصطفى إليه في النسب كما قال (عدي) في النسب ، عند شمس)
و نه ﷺ كان نقرأ ويكتب (وما ظهره) به لم يكن يكتب ويقرأ
مؤن أن ما قبل النسب ، جمعاً بين طائفتي لأحبار (مصفاً) إلى أن علم كتابة

المسئلة (٢٢) - بقية شروط مرجع التقليد ٣٢٣

(النبي) لا نصر لانه ~~يُحْتَمَلُ~~ معصوم عن البيان لقوله تعالى (سقرئك فلا تنسى) والعقبه إذا لم يكن كاتباً ينسى .

(اقول) هذا غالي وصحيح ، أما ليس دائماً يدور الحكم مداره ، نعم في مثل هذه الأرمه غير عادي أن يصح رحل فقها دون أن يعرف الكتابة ابداً (نعم) ينقل عن المقدس المرحوم الحاج آقا حسين القمي رحمه الله لم يكن يعرف من الكتابة غير توقيعه ، ومع ذلك كان مرجعاً مسلماً وفقهياً مقلداً . لكنه نادر ، وليس ذلك معنى لاشتراط الكوفي

(الشرط الرابع) النصر ، فلا يجوز تقليد الأعشى ، لعير ما تقسم في الكتابة .

(وفيه) ما اوردها في الكتابة .

وقد قلل للاستدلال على عدم اشتراط النصر بأن بعض الأنبياء كانوا فاقدين لأنصارهم كعيسى ، ويعقوب ، واسحق (ودا) لم يضر المعنى بالسوء ، فلا يضر بالمرجعية بطريق اولي .

(وفيه) مناقشة صغرى وكبرى (أما الصغرى) فعدم مسلية كون هؤلاء الأنبياء وقدين للنصر ، بل نصر بعض مرجع العصر تبعاً لجمع من المحققين والملازمة تقوية ان المعنى نقص لا يمكن وجوده في الانبياء وتأويل الأدلة اللغوية التي صاغرها ذلك . (وأما الكبرى) فالمرق بين النبي والعقبه بالعصمة في النبي مدعاة عن بحالعات الواقع ومن العقبة

وربما استدلل له بصاً بأن المعنى مضاف للأغلبية لاحتياج الأعصمه الى كثرة المراجع والتشيع والحصص والبحث في مختلف الكتب والفتوى والروايات وبحوث لا تنأتى مع كون لسان عمى .

(وفيه) قيد عاين وصحيح ، ولكن لا كلفة له ، فعدم ذكره اولي .

(الخامس والسادس) أن لا يكون اصم ، أو أخرس لعدم فهم الفتوى منه ، وعدم فهم السؤال حق يجيب عليه .

(وفيه) أنه لا يتوقف على ذلك طلاقاً ، لا مكان التهم «الكتابة والقراءة والاشارة ومكبرات للصوت ونحوها .

(السابع) ذكر بعض الشراح سعة امور اخرى اعتبرها في مرجع التقليد وجعلها شرطاً آخر متصفاً لهذه الامور السبعة ، وسمى ذلك الشرط « (القوة القدسية) التي جعلها على تلك الامور السبعة وهي كما تلي .

١ - أن لا يكون مرجع التقليد معوج لسليقة .

٢ - أن لا يكون مجادلاً في قلعه بحجة السحت والاعتراض .

٣ - أن لا يكون لجوحاً عقوداً .

٤ - أن لا يكون في حال قصوى مستبدأ برأيه .

٥ - أن لا يكون شديداً لا ينصن لمشكلات ويتدقق ويصل كما يسمع ويحل مع كل قائل .

٦ - أن لا يكون حريشاً غاية الخرافة في الفتوى .

٧ - أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط .

ثم أعقب ذلك بقوله : « ولا يحفى أن لهم من شرائط الاحتياط هو اعتبار هذا الشرط » .

(وفيه) أن هذه لأمر السعة إن اصررت بشيء من الشروط المسماة المذكورة سابقاً فلا حاجة لي ذكرها مستقلاً كالخبراء في الفتوى المرتبة تنافي العدالة ، وكان كالحاجة التي تصل الى الحرام ، وبحود ذلك ، وإن لم تكن مثلك المرتبة فلا دليل على اشتراطها بعد شمول الأدلة والاطلاقات لمن فيه ذلك .

وهكذا (السادة) إن كانت كثيرة بحيث لا يصدق عليه (المجتهد) فلا حاجة الى اشتراطه برأيه ، وإن لم تصر به (الإحتياط) وصدق عليه ، فلا دليل على اشتراطه .

وكذلك (الإفراط) في الإحتياط إن كان لجهه باستخراج المسائل فهو ليس بمجتهد مطلق ، وذكره معنى عن ذكره ، وإن كان الإفراط في الإحتياط في مقام العدول لا الفتوى فلا مدع من تقليده بعدم صدق (المجتهد المطلق) عليه .

وهكذا دوبيك :

ولو اريد فتح هذا الباب لما فنصرت الشروط في هذه السعة بل وحب أن نصيب بها شروطها اخرى ، بل العشرة من الشروط (منها) أن يكون صادق اللمعة ليطمنن الى قوله (ومنها) أن لا يكون شديد العصب هانه يمنع عن فتح القلب لفهم الحق (ومنها) أن لا يكون في قلبه محبة الرئاسة (ومنها) أن لا يكون ذهنه مشغولاً بالملففة والحكمة كثيراً (ومنها) أن لا يكون قاطعاً لأرغمه ، إن غير ذلك مما هو أحصيت لبلغت العشرات .

نبيه

هنا مسائل في شروط مرجع التقليد لم يتعرض لذكرها صاحب العروة وذكرها بعض من تأخر عنه ، وقد أوردها بعض في آخر كتاب التقليد ولكن حيث أنها ملحقة بهذه المسئلة نذكرها هنا .

(المسئلة الأولى) لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون (فتاحياً) ، بل يجوز تقليد المجتهد الجامع الشرائط وإن كان قائلاً بالإسداد .
في المسئلة اقوال ثلاثة او احتمالات .

(الأول) لصاحب الكفاية وهو عدم الحوار واستدل لذلك بأن رجوع

الحاجز الى المجتهد الاسدادي ليس من رجوع الجاهل إلى العالم ، بل الى اجاهل ، لادعائه اسداد باب العلم عليه وحمله بالأحكام الشرعية ، ودليل الاسداد — بما هو حكم ثانوي اضطراري — انما يكون دليلاً لنفس المجتهد الذي مشى «اسداد» باب العلم عليه ، ولا يتعدى حجية الى غيره ، فيكون اسناد «عامي» الى مثل هذا المجتهد مخالفاً عن الدليل .

(الثاني) الحور وهو لما في الفقهاء حق في لم أحد موافقاً للآخوند (ره) ولم أسمع عن الاساتيد من وافقه في ذلك . واستدل لذلك .

(أولاً) المجتهد الاسدادي حكمه حكم لاجتهاد حي في استخراج لأحكام الشرعية من الطرق مأثورة عن النبي والأئمة الظاهرين عليهم صلوات الله أجمعين ، وبما الفرق بينهما فقط في الاعتقاد ، فالمجتهد الاجتهادي يعمل بالأخبار المأثورة لكونها تورث العلم او العلمي ، والاسدادي يعمل بنفس هذه الأخبار مأثورة وهو يعتبره غير مورثة للعلم او العلمي ولكنه يرى حجيته ووجوب العمل بها ، وبما الفرق في الاعتقاد لا بوجوب الفرق في حجيته ، فماذا يعمل به وأحد ، فلا يكون الرجوع الى الاسدادي من رجوع الجاهل إلى مثل من رجوعه إلى العالم .

ونظير هذا الفرق في الاعتقاد متوفر كثيراً في مختلف أبواب الفقه ، كاختلاف فقهاء في المعنى بالبرائة الشرعية في مسند او دلالة العقلية ، وكاعتبار أحد المجتهدين الاستصحاب من باب الأخبار ، والآخر من باب الأخبار ، والآخر من باب العقل ، وكعمل أحد المجتهدين بالبرائة في مورد مع ضعف الزرارة فيه ، وعمل لمجتهد الآخر بنفس تلك الرواية لأعسارها عنده وهكذا دواليك .

(ثانياً) لا قصور لأدلة التقليد عن شمول لمجتهد لاسدادي ، فإطلاقات الآيات والروايات أحد عشر عديدين (أهل بيته) و (الفقيه) و (الفقهاء) و (العالم) ونحوها مما هي متوفرة في لمجتهد الاسدادي ،

ومنطقة عليه كاتصياقها على لمجتهد الاعتناحي .

وهكذا الإجماع معقده عام او مطلق شامل لمجتهد الإسدي ، وكذلك السيرة ان ادعيب الاطلاق فيم من حلة عدم توجه لمديين في مختلف العصور عند علمه بقول فقيه الى ان مدلك قوله هو الإسدي و لايفتح . وأما بناء العقلاء فلا اشكال في عدم الفرق فيه من أجل ذلك .

(الثالث) سقول عن بعض - ولعله مجرد احتمال لا قول - التفصيل بين أن يقول المجتهد الإسدي «الكشف فمحور تقيد» وبين أن يقول بالحكومة فلا (وجهه) أن القائل بالكشف عام بالأحكام المأثورة ولأدلة السمعية فقط ، ونقائس بالحكومة عام ، لأدلة العقلية علماً واشيقن في باب التقليد حروجه عن حرمة العمل برأي الغير دون عم هو العمل بقول من يعمل بالأخبار المأثورة .

(وفيه) - التفصيل لا وجه له إذ كلاهما يقول بحجية الصن المطلق ، وأما من أحدهما «لأدلة العقلية علماً فمصحفاً في به ليس كدك» ، ان هذا لا يوجب حجية وعدمها بعد شمول لأدلة لمثلها جميعاً .

(نعم) لو كان القائل بالحكومة عاملاً بالأدلة العقلية بما هو خارج عن اعتبار بحث بعد تركاً لآلده المأثورة فبأنى الكلام في الاشكال فيه في مسألة قدمه انشاء الله تعالى وليس في المص من حجة كونه مدادياً ، من من حجة الإعرط في العمل بالأدلة العقلية وتعرط في العمل بالمأثور عن بني الإسلام وآله المعصومين عليهم الصلوة والسلام .

لمسئلة الثانية (هل يشترط في مرجع التقيد أن يكون صولاً علماً بكليات وحرثيات علم أصول الفقه ام يجوز تقليد المجتهد لإحدى)
استدل بعض الاخاريين على الثاني بأمور .

(لأول) أن العلوم العربية تعي عن علم الأصول ، فالعربي يعرف الكلام

العربي ، ويفهم معاني الكلمات في الكتاب والسنة ، ونحو ذلك كاف في تصديه لاستقساط الأحكام الشرعية بلا حاجة الى المباحث المعمقة لفصلة من علم الأصول .

(وأورد) عليه . بأن العلوم العربية لا تعني عن علم الأصول ، صكيف ونوجد مسائل في الفقه تنس على علم الأصول بما لا يبحث عنها في غيره من العلوم كمباحث اجتماع الأمر والنهي ، ومباحث حجية الأدلة نفيًا وثباتًا ، ومقدار حجيتها ، والأرجح من المتعارضين منها ، وإن الطرق ، والامارات ، وأصول التبريلية والأصول العملية العقلية منها وللشرعية كيف تتعارض في أمآت بن الألوف من مسائل الفقه ، ويحتاج في روجه إترجيح بينها وتقدم بعضها على بعض إلى علم الأصول إلى غير ذلك مما يقف عليه الناظر في علم الأصول والمشتى بأسئلة الناس لمختلفة الكثيرة في مختلف ابواب الفقه .

(الثاني) ان العبد لو ترك الطاعة لله والرسول وللعقرة الصاهرة دعذر انه جاهل بعدم أصول الفقه 'عد' في العرف ربدى العقلاء عاصياً ، ولو كان علم الأصول شرطاً في استقساط الأحكام الشرعية لما ذم لتركه العمل بالمشروط بعدر فقدان الشرط .

(وأورد عليه) ولا . بأن معرفة علم الأصول شرط وجود ، لا شرط وجود ، فالإجتهاد واستقساط الأحكام لا يوجد ولا يتحقق بدون معرفة علم الأصول ، لا انه يوجد لإحسانه ويحتاج إلى شرطية معرفة علم الأصول ، فهو نظير وجوب السير مع القافلة إلى مكة لمن استطاع الحج لذي يجب تحصيله على استطاع ، لا بغير الاستطاعة التي لا يجب تحصيلها

ثانياً : بدون علم الأصول لا يبر حكم الله تعالى عن غيره ، بدون معرفة علم الأصول كيف يمكن للشخص غير أن حكم الله في العادات حريان اصل الصحة ، وحكم الله في المعاملات حريان أصل الفساد ، أو أن القضاء بأمر حديد ، أو اقتضاء لأمر للآخر ، أو نحو ذلك ، فليس الجاهل بعلم

لاصول الذي لا طريق له إلى معرفته لا إحتياطاً ولا تقليداً - ليس تركه للصاعة تركاً للطاعة حتى يقترب عليه صدق المصبيان لدى العرف والعقلاء (معم) هناك أحكام في الشريعة مسلمة واجبة الاثنيان بها بكل الوجوه الممكنة والمقدار الممكن منها لا يمتد الشخص على تركها بوجه من الوجوه ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، ونحوها ، ولا يلتزم أحد من الأصوليين - أبداً - ترك مثل هذه الأحكام للجهل بعلم الأصول .

وثالثاً ، وحبوب معرفة علم الأصول فرع وحبوب الإحتياط ، فحيث لا يجب الإحتياط - كرمائنا هذا الذي تفرع فيه المجتهدون وفه الحمد كثر الله امثالهم ووفقهم للعمل كما وفقهم للعلم - فلا يجب تعلم علم الأصول ، وحيث يجب الاجتهاد يجب تعلم علم الأصول .

(الثالث) ان علم الأصول هو مما احدث العامة وتسرّى منهم الى علمائنا الابرار ، فان علمائنا كانوا يعمون بمعرد الأحبار ، الى زمان العباسي (ره) وبعد ذلك حدث تدوين لأصول بين علماء الشيعة ، فلو لا انه غير لازم لما تركه اصحاب الأئمة (عليهم السلام) والعلماء لأسفون

(وورد عليه) أولاً : أن (الأصول) بهذه اللفظة نقلت عن لغة الطاهرين عليهم الصلوة والسلام فلا يتوجس حيفه منها .

فهي الوسائل (كتاب القضاء - باب - ٦ - من أبواب صفات القاضي - حديث ٥١) : « محمد بن ادریس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إنما علينا أن نلقي اليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا » .

وفي الوسائل ايضاً في الباب المذكور (حديث ٥٢) : « ونقل - اي في السرائر - من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال : « علينا القيام بالأصول وعليكم التفريع » .

فالأصول من مستندات الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين لا من مستندات العامة ، نعم العامة أخذوها ورادوا ويقصو عليها وفيها .

وثانياً : إن أول من ألف في علم الأصول هم أصحاب الأئمة والرواة الأقدمون ، وفي ما يحكى عن السعاشي أن هشام بن لحكم وهو من أعظم أصحاب الصادق عليه السلام كتب (الألفاظ) ومسحط وهو من أهم بحوث علم الأصول . وإن يوسف بن عبد الرحمن من أصحاب الكاظم ورضا (عليهم السلام) صنف كتاب (مساحت اختلاف الحديث) ومثاله ورواه كلا عن الإمام الكاظم عليه السلام وليس هو إلا مساحت المعدل والتراحيص

نعم لم يكتب أصحاب الأئمة (عليهم السلام) مساحت أصول الفقه بهذا الجمع والتوسيع لموجودين عليها الآن ، وهذا لا يصر شيئاً ، كما لم يجمع أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لأحاديث الشريعة متمييز وجمع الكتب الأربعة ، وغيرها .

ومن صنف في علم أصول الفقه من الشيعة الأقدمين (أبو سهل الموحلي) وهو من عصر الإمام العسكري عليه السلام له في أصول الفقه كتاب (الخصوص والعموم) وكتاب (إيضال القياس) وكتاب (نقص إحتشاد لرأي) وهو من مساحت علم الأصول .

ومهم (الحسن بن موسى الموحلي) بن أحمد أبي سهل لأنف لذكر ، له في أصول الفقه كتاب (حبر الواحد والعمل به) وكتاب (الخصوص والعموم) .

أى غيرهم ممن كتبوا في أصول الفقه قرر أن يتعلم العامة أصول الفقه به ان يكتبوا فيه وكتب (تأسس الشيعة لعلوم الإسلام) للمهور له السيد حسن الصدر (قدس) راجع ومثال هؤلاء من ارادهم فيرجع .

وثالثاً : هل مساحت علم الأصول إلا بحوث عن قواعد عامة أسماها الأئمة

الظاهرين عليهم السلام ، فجاء الفقهاء ومحنوا شئونها لاختلافه ، وتعارضتها ، ومعاييرها ، وظواهرها ، وموارد تخالفها ، وغير ذلك مما يرتبط بها ، او يتوقف العلم ببعض الاحكام الشرعية عليها كما سأتحدث لاحقا ، ونحوها .

ورابعاً . ان عدم تصنيف علم لا يدل على عدم وجوده ، فان مسائل كل علم هي قضايا واقعة مرتكزة في الادمان ، تدسه لها المقول فتدوّن ، شيئاً فشيئاً ، ثم يصم بعضها او بعض حتى يكون علماً برأسه .

(والحاصل) ان علم الاصول - واقع - كان موحوداً في عصور لاغة الاطهار (عليهم السلام) ، وهد الاسلوب لحدث وهذه الكيفية الخاصة وإن لم يكن في ذلك الزمان فليس هذا سبباً لعدم لزوم معرفة ، نظير علم العقده ، وعلم الحديث الذي لم يكن في تلك العصور بهذه الكيفية وهذه الاسلوب الذي هي عليهما الآن ، ولا يقدح ذلك في ضرورة مراعاة نفس هذه العقده ، وبعض هذا الحديث الموحودين الآن .

فتحصل من جميع ذلك ان الجوهر يعلم الاصول ، جملاً ، من كفاية مستطاع للاحكام الشرعية عن مصادرها الاصلية ، ولا يمكن المعامل بالاصول المتوى في الاحكام الشرعيه ، فكيف يجوز تقليده ، وهل الرجوع اليه إلا من رجوع اجاهل إلى مثله ؟

(نعم) لا يجب معرفة علم الاصول إلا بقدر الذي يتوقف عليه الاستطاع من معرفة مساحت الالفاظ إجمالاً ، ومعرفة أدلة حجية الظواهر ، ولاجماع ، والشبهة والخبر الواحد والاصول والإمارات ومساحت التعادل والبر حيج ونحو ذلك . أما النعمى الكثير ، ودرج مسائل فلسفيه وحكيمة ، وإتمام النفس في تحصيلها ، وتقويتها ، وإحتياج فيها فلا يتوقف الاستنباط عليها .

فالعلم الإخباري إن كان نظير الصدوقين ، وصاحب الحقائق ، والمجلسي ،

وصاحب الوسائل ، وامثالهم رضي الله عنهم وارضاهم ، الذين كانوا عارفين بموازين الأحكام الشرعية وكيفية الاستسقاط ، ولهم معرفة اللغات المستعملة في الكتاب والسنة وغير ذلك فلا شك في حوار تقليديهم ، والعمل بمقتواهم وإن لم يعرفوا بعض التدقيقات العقلية ، والمباحث المعقدة من أصول الفقه .

وإن كان المراد بالعالم الإخباري الذي يأخذ (الوسائل) وكتب الحديث ويعق عليها مجرد عثوره على رواية من دون تحقيق في سندها ، أو معارضتها لمبرها أو مخالفتها للكتاب والسنة وعدمها ، أو مخالفتها للاجماع وعدمها فمثل هذا الشخص لا يجوز تقليده ولا يجوز لغيره العمل برأيه وفتواه ، لأنه أخذ بمض ما ورد عن الأئمة الطاهرين تارك المضمض الآخر الذي يصح ورود عنهم (عليهم السلام) .

(إحد) فلا يجب في مرجع التقليد أن يكون أصولياً بامعنى المعنى الذي يراد به معرفة كل التدقيقات العقلية كالمعنى الحرفي وبعض مباحث القطع والظن والشك ، كما لا يكفي في مرجع التقليد أن يكون عالماً بروايات الوسائل ونحوه فقط من دون معرفة احوال عن مباحث الطرق والإمارات والاصول والتعارضات ونحوها .

(مسألة الثالثة) هل يجوز تقليد المجتهد في موارد لاصول ام يقتضي التقليد للمجتهد بالنسبة لموارد الطرق والإمارات ، والادلة الإحتجاجية فقط ؟
وجه ذكر هذه المسئلة هو احتمال أن يكون التقليد في موارد لاصول باطلاً لسببين :

(أحدهما) أنها من تشخيص الموضوع الخارجي ، ولا تقليد في الموضوعات الخارجية ، فكما ان ماء المشكوك طهارته بحكم فيه باطل الطهارة ، ولا تقليد فيه ، بل — على ما قيل — لو أقسم المجتهد على كونه نجساً ولو وجد لم يجب متابعتها مع بقاء شك المقلد في طهارته ونجاسته — إذا لم نقل بكفاية

المسئلة (٢٢) - تقليد المجتهد غير الأصولي ————— ٣٣٣ .

العدل لواحد في الأحكام عن الموضوعات - كذلك يكون سائر موارد الأصول ، المجتهد والمقلد فيها سواء ..

(ثانيهما) أنه من رجوع الجاهل الى مثله اد ليس لما فيه فيها علم وحداي ، ولا علم شرعي ، ولا إمامة و دليل خاص بالفتية ، فيكون المقلد والمجتهد فيها متساويين ..

ويمارة حري - كما قيل - إن لأصول ليست سوى وظائف فعلية في مقام العمل يتحقق موضوعه ، الشك من أي شاك كان ، فلا يجب على العامي التقليد فيها ، بل لا يجوز ..

هذا إجمال الشبهة في المقام .

(لكن الحق) حواز التقليد في موارد الأصول كما يجوز التقليد في موارد الطرق ولأمارت وذلك بعدم ورود إشكاليين ، وصدقه (الفتية) و (العام) و . هل الذكر) ونحوه على المجتهد في تلك الموارد .

(أما) عدم ورود الإشكال الاول . فلأن المجتهد والمقلد سواء في شيء ، ويختلفان في شيء ، أما ما هما فيه سواء فهو وجوب طاعة ما علما كونه حكم الله في حقهما فهما فيه سواء ، وأما ما يختلفان فيه فهو كون هذا حكم الله لا غيره ، ففي بعض الأصول يميز المقلد حكم الله ، وفي بعض لا يميز للإشكال في متن اندايس ، أو في سنده ، أو في وجه صدوره ، ولما مرسته مع ما هو أقوى بسطر الشرع منه ، أو لغير ذلك ، فانه كيف يتسنى للمقلد تحقيق هذه الامور واحراج حكمه من بينها ؟

وهذا يفرق بين أصل النظارة ، وأصل الحل ، خريان الاول مطلقا وفي كل مثله ، بخلاف الثاني فانه يجري في بعض الموارد ، ولا يجري في بعض الآخر مثل المعلوم ، والشعوم ، والخلود ، أو يجري بشروط وقيود كما عليه للبعض .

وهكذا نفرق بين استصحاب الحكم الجزئي ، وبين استصحاب الحكم الكلي ، لسهولة حرانه الأول على العامي ، وصعوبة تشخيص موارد الثاني عليه .

فليس كل أصل يجري في مورد تشخيص موضوع خارجي صرف بحيث لا يجوز للعمي التقليد فيها ، بل هناك أصول وقواعد لا يمكن العامي من تشخيص موارد تطبيقها هو بنفسه فيجب عليه التقليد فيها لتحصيل الحجة على التكليف الشرعي - بسبب التقليد - .

وما أُنعت ما بين هذه الشبهة ، وبين احتمال بعض المراجع اليوم - وازعتماد التقليد على رأي المجتهد في تشخيص الموضوعات الخارجية الصرفة كالقائمة ، والأرض ، وظهارة مثل (الإسارثو) ونحو ذلك لا لأن المقدّم بضمنه إلى تشخيص المجتهد ، نظير تطبيقه إلى محضه شخصاً ونفسه ، بل لاحتماله دخول حق مثل ذلك في طلاقات دلة التمهيد مثل (فالعموم أن يقدره ونحوه من المواضع التي كان لها نوع خفاء .

وأما (عدم ورود الإشكال الثاني . فإنه ليس من رجوع الخذل في مثله وحدانياً ، كيف والمجتهد ما لم يكن عدلاً به لا يفي فيه ، وكون الأصول ليست إلا وظائفاً في مقام العمل صحيح ، ولكن تشخيص أن أمور لأصل لاحتياط ، أو لأصل البرائة ، وأن أصل الصحة تحري في العبادات دون المعاملات وأصل الفساد «العكس» ونحو ذلك فإنه يمكن وسهول على المجتهد ، صعب و غير ممكن للعمامي كما لا يخفى .

(أم) صدق المتأول مأخوذة في دلة مخرج من ، الفقيه (١٠٠ م) و (أهل الذكر) مثله فهو غير حتمي أبصاً إذ المجتهد الذي غير مورد حريان الاستصحاب دون لبرائة ، أو العكس ، والذي غير مورد حريان التعبير عن الاحتياط ، والذي يعرف بين موارد أصل الصحة و أصل الفساد ،

والذى يعرف موارد قاعدة الفراغ عىر قاعده التهاور ونحو ذلك (فقيه)
و (عام) و (أهل ذكر) وقد أمر الناس عىر ارجعة من صدقت عىره
هذه العناوين .

(وما) فى تقرىرات بعض مراجع العصر من (الفرق) فى الرجوع الى
المحتشد بين كبرىات لأصول ، وبين صغرىاتها ، موضوعاً لا حكماً بكون الاول
من رجوع الى (الفقه) اما موره شرعاً ، وانثى من الرجوع الى أهل
الخبرة الذى جرت عىره السيرة العقلانية عىر طاهر الفرق) .

إذ (الفقيه) أمر الناس بالرجوع الىه فى كل ما شأنه أن يسئل الفقيه
عه ، بمعونه عن دركها ، كذلك بكون حال الصغرىات التى عىر «سامى»
عن دركها .

ويجوز مكان فهم الصغرىات للمعنى عن عىر صرىق الفقه ، عىر فارق
بوصفاً بعد عدم فرق أهم الفرقى بين الأمرى فى مراعاة المحتشد .

فوقىل للمرضى رجوع الطبيب فى مرضك وعن بمسايقوله لك فهم
العرف من ذلك وجوب أحد كل ما من شأنه أن يسئل الطبيب عنه حتى ولو
أمكن فى بعضها الاستفادة من عىر الطبيب .

وخاصراً أن الصغرىات كونه رجوع الى (الفقيه) فى مورد الأصول
سأثرأ بظفر رجوع اليه فى مورد الطرق ، ولإمارات بلا فرق فارق .

بمنه برقة ، من يشترط فى مرجع التقليد ستمطاطه الأحكام
الشرعية عن الطرق لمتعارفه المأوف ستمطاط لأحكام عىر ، وهى الكتب
والسنة والإجماع وعقر وكل درس وأصل يرجع الى أحدها أم يحور تقليده
حتى إذا ستمطاط لأحكام من عىر الطرق لمتعارفه كالحجر والرمل والعلوم
الفرىمة والرياضيات النعمية وعىرها ؟

الظاهر هو الاول ، ولا امشكال فىه لادلة :

الاول . إنصراف الأدلة إلى من استسط الأحكام عن الطريق المقررة لها في الشريعة .

الثاني عدم صدق المناويز المأخوذة لمرجع التقليد على غيره مثل (الفقهاء) و (للباطر في الحلال والحرام) (العارف بأحكامهم) .

الثالث . استقرار سيرة العقلاء على الرسوخ في كل علم وفن الى من هو عالم بذلك اتفق من اصوله ومعادنه .

الرابع . روایات المتواترة التي تحصى طريق الفور في مراجعة الكتب والسنة ، او الكتاب والمعرفة ، ونحوها .

وحيث ان المسئلة ليست محلاً للابتلاء علماً فالصرب عن التخصيص لي فيها اولى .

[مسئلة - ٢٣ - المدلة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وتحرك المهرمات] .

احتلت عبارات لفقهاء قديماً وحديثاً في تعيين المدلة على أقوال المعروف منها حصة :

(لأول) ما في افق من أها ملكة نفسانية ماعثة على اتيان الواجبات وترك المهرمات ، وهو اندي نسب الى المشهور تارة ، والى المشهورين المتأخرين أخرى ، وهو القول المعروف من مراجع العصر ومن هو منهم ، حتى أن معظم المهتمين على العروة لم يعلق على هذه المسئلة ، وهذا القول هو انقول عن المختلف والقواعد . والارشاد . والتحرير . والمهدب . وهاية الاصول والامية . وندروس . والذكرى . والتفسيح . والروضة . واروص وجامع المقصد . والمعمد . ولرياض . وعن الاردبيلي بسنده إلى المشهور في العروق والاصول ، وعن الفاضل الهمدي بسنده الى المشهور بين الخاصة والعامة ، وعن التفتيح نسخته الى الفقه ، مشعراً بالاجماع عليه ، الى غير ذلك .

(الثاني) بها عبارة عن الابتان بالواجبات وترك المحرمات الناشئ ذلك عن ملكه ، وهذا القول هو المنقول عن الصدوق ، والصبغ في المقدمة ، والشيخ في النهاية ، وعن الوسيلة .

والفرق بين القولين أن الأول اعتبرها نفس الملكة التعسفية ، فيكون الالتزام بآيتين لواحيات وترك المحرمات مر آثار العدالة ، والقول الثاني يعتبر آيتين الواحيات وترك المحرمات هي بنفسها العدالة والملكة سبب لها ، فالعدالة على القول لأول صفة نفسية ، وعلى القول الثاني عمل خارجي .

(بكر) الشيخ الانصاري - وتتم بعض مراجع العصر - رجع القولين إلى واحد ، وذلك بأن مراد القائلين بالملكة ليست هي الملكة الصرفة الكاملة في النفس ، وإنما مرادهم للملكة المقررة بالعمل الخارجي ، خصوصاً وإن بعضهم صرح بمعارات يظهر منها ارادة الملكة المتلخصة بالعمل الخارجي ، ويبقى على هذا الخلاف في أن العدالة هل هي الملكة والأعمال الخارجية من آثارها ، أم العدالة هي الأعمال الخارجية وملكة سببها (وبعبارة أخرى) العدالة هي السبب ، أم المصيب .

(وورد) على الشيخ (ره) بعض من معاصريه في تقريراته مثل من بلغ وله ملكة العدالة ولم يفتل بعد الكمائر ، أو عن ترك الكمائر حينئذ من الأساس ، فهما عادلان على القول الأول دون الثاني (وفيه) (أولاً) هما فرضان فادران لا يبنى عليه اختلاف مثل هذا (وثانياً) يمكن أن يقال بالانصراف عن مثل الفرض ، فلا يكون فارقاً بين القولين

(القول الثالث) أنها عبارة بمجرد ترك المعاصي ، أو خصوص الكمائر ، بمعنى لاستقامة على حدود الشرع ، سواء كان ذلك عن ملكة نفسانية باعثة ورادة ، أم لا . وقد نقل القول به عن المعيد ، وابن الدراج ، وفي الصلاح ،

وابن ادريس ، والطبرسي ، والوحيد المهباني والسيد الصدر (قدم) وحكى عن المجلس والسرواري أن هذا القول هو الأشهر في تفسير (العدالة) .

(القول رابع) أنها لاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وهو المنقول عن ابن الحيد واصيد في كتاب الاشراف ، والشيخ في الخلاف ، والشهد الشبي ، والحكي عن التبيان ، والدروس ، والذكرى ، والمساكن ، والجمعية ، والكفاية والمستند ان الإسلام وعدم ظهور الفسق ليس قولاً في تفسير العدالة وحقيقتها ، وإنما هو احكم بها من باب الأصل ، من جهة كفاية الأصل في الحكم بالعدالة

(القول الخامس) أنها حسن الظاهر وظهور الصلاح ، بأن يكون الشخص متصفاً بصفات ظاهرة في الحسن ، كملامة صلوة الجماعة ، والذكر ، ولزيارة ، وصلة الأرحام ، ونحوها .

والعرق بينه وبين القول الرابع : أن لازم القول الرابع الحكم على معظم المسلمين بالعدالة ، منهم ثم منه معصية بعد عادلاً ولو لم نعرفه ، بخلاف حسن الظاهر فإنه يحتاج إلى معرفة انه حسن الظاهر ولو لما شئنا من (وسارة اخرى) بينهما عموم مطلق ، لأعميتها على القول الرابع عنها على هذا القول .

وقد نقل القول بذلك عن الشيخ في المهبانية ، واحيى في السرئر ، والمهباني ، وأصحاب المدارك ، والدجيه ، وخدائق ، وطواهر ، والسيد عبد الله الشير (قدم) وغيرهم وفي مستند العروة هو المذسوب ان جماعة من إلى أكثر المتقدمين) .

(وقد اورد) على القولين الأخيرين ايرادان .

الأول - ما عن الشيخ الانصاري (ره) . من أنه لو كانت العدالة عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق ، أو حسن الظاهر لم كون وجودها الواقعي عين وجودها لذهي ، وهذا المعنى لا يجمع ضدية العدالة للفسق

الذي هو امر واقعي ، فلا يحصى من اعتبار القولين كاشعين عن العدالة ، لا انها نفس العدالة .

(واجيب) بأن الذي يقول في العدالة انها حسن الظاهر ، لا يعتبر صدها وهو المسق أمراً واقعياً حق يلزم الإشكال ، والذي يقول في العدالة بها الاسلام وعدم ظهور المسق لا يعتبر صدها وهو المسق إلا هذا الأمر الخارجي ، فكما أن العدالة - عند القولين - وجودها الواقعي غير وجودها لذهني ، كذلك المسق على هذين القولين (فملي) القولين من كان عند الله عاصياً ولو لكبائر العظام ولكنه كان حسن الظاهر فانه شرعاً عادل .

الثاني . ما عن بعض من ان لازم القولين كون (العدالة) من الأوصاف ذات الاضافة ، التي لها تحقق عند بعض ، وغير متحققة عن بعض آخرين ، فزيد الشخص (مثلاً) يكون عادلاً عند من لم ير منه فسقاً ، أو كان عند حسن الظاهر ، وفاسق عند من رأى منه العسق .

(وحيث) (أولاً) بأنه لا محذور في التزام ذلك (وثانياً) بمعنى هذا التذييل حق على القول بأنهما كاشعان عن العدالة ، إذ من حسن ظاهره عند شخص دون آخر ، كان كاشف العدالة موحوداً معه لدى الأول دون الثاني . فهو عادل عند الأول ، غير عادل عند الثاني

(ولخاص) أن لا قول في العدالة حصة ، ولكن منها قانون وادلة ، فليظر في أدلتها :

وقس الخوض في لاستدلال للأقوال بمصل تقديم أربعين عدداً من الروايات تكون هي المرجح للأقوال كلها انتعساها من مآت الاحاديث الشريفة الواردة بهذا الصدد من مختلف كتب الفقه وشتيت الابواب كيلا يحتاج الى تكرارها ، بل يشير إليها وإلى ارقامها عند الحاجة .

(١) صحبة عبدالله بن أبي يعفور ، قال قلت لابي عبدالله عليه السلام :
 بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تفعل شهادته لهم وعليهم ؟

وقال رحمه الله : « أن نعرهوه بالستر والمغاف » وكف النطق والفرج ،
واليد والذن ، ويعرف باحتساب الكسائر التي أوعده الله عليها النار من ضرب
الخنزير ، والربذة ، وربه ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الرحم وغير ذلك .

و يدلالة على ذلك كله أن يكون ستراً لجميع عيوبه ، حتى يحرم على
المسلم ما ورد ذلك من عثراته وعيوبه ، وتفشيش ما ورد ذلك . ويجب
عليهم تركيته ، وإظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصوات
الخمس إذا واطب عليهم ، وحفظ موافقتهن بحصور جماعة من المسلمين ،
وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاتهم إلا من علة .

« فإذا كان كذلك لارماً لمصلاه عند حضور الصوات الخمس ، فاد سئل
عنه في قبلته وعلمته قدوا ما رأينا منه إلا حياً ، مواظماً على الصوات
متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فاد ذلك يحيز شهادته ، وعدالته بين المسلمين ؛
ودلك أن الصلاة ستر وكفارة الذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه
يصلي إذا كان لا يحمي مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين ، وإنما حمل الجماعة
والاجتماع إلى الصلاة ، ولكي يعرف من يصلي من لا يصلي ومن يحفظ موافقت
الصلاة من يصنع ، وبولا ذلك لم يتمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح ، لأن
من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ، فهو رسول الله ﷺ هم بأن يحرق
قوماً في مسارهم تركهم الحضور في جماعة المسلمين ، وقد كان فيهم من
يصلي في بيته فلم يقل منه ذلك وكفى بقل شهادة أو عدلة بين المسلمين
من حرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله ﷺ فيه الحرق في حو
بيته النار وقد كان ﷺ يقول . لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع
المسلمين إلا من علة . »

(٢) وروها الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن محمد بن أحمد بن
يحيى ، عن محمد بن موسى ، عن الحسن بن علي ، عن أبيه ، عن علي بن عتبة ،
عن موسى بن اكيلى السمرى عن ابن أبي عمير نحوه إلا أنه اسقط قوله :

« فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه » إلى قوله « ومن يحفظ مواعيت الصلاة بمن يصيح » .

واسقط قوله « فإن رسول الله ﷺ مأمور أن يحرق » إلى قوله « بين المسلمين »

وراد وقال رسول الله ﷺ « لا عيبة إلا لمن صلى في بيته » ورغب عن جماعتهم « ومن رعب عن جماعته المسلمين » وحب على المسلمين عيبته « وسقطت بينهم عدالته » ووجب محرابه « وإذا رجع إلى دم المسلمين دمه وحده » فإن حصر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته « ومن لرم جماعتهم حرمت عليهم عدلته وثبتت عدالته بينهم »

(٣) ومعه يروى عن عبد الرحمن « عن بعض رجاله » عن أبي عبد الله عليه السلام « قال سألت عن البيعة إذا أقيمت على لئلا يحول للقاضي أن يقضي بقول البيعة ؟

فقال عليه السلام . « حجة أشياء يحب على الناس لأحد منها بظهر حكم » الولايات ، وأما كح ، ولدانج ، والشهادات والأسباب .

« فإذا كان ظهر لرحل صهر مأموراً ، حارت شهادته » ولا يسن عن طه » .

ورواه الكليني بسند واحد ، والشح بمسندين في كتابي التهذيب والاستبصار .

(٤) وفي الفقيه والتهذيب والاستبصار بأسد الصدوق الصحيح عن عبد الله بن النخيلة « قال قلت لأبي الحسن رضا عليه السلام طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصيين .

قال عليه السلام . « كل من ولد على الفطرة » وعرف بالصلاح في نفسه حارت شهادته » .

(٥) ومعتزة الملا بن سيابة ، قال . سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام قال عليه السلام « لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق » .

رواها الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب والاستبصار .

(٦) صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : لو كان الأمر الينا لأحزنا شهادة نرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس .

(٧) وموثقة عمار بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام . في الرجل يشهد لأمه ولأبيه ولرجل لأمه ؟ فقال : لا بأس بذلك إذا كان حياً .

(٨) وموثقة أبي بصير عن محمد بن عيسى العامري عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا بأس بشهادة الصبي إذا كان عفيفاً صائماً .

(٩) ومعتزة إبراهيم الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال : من صلى خمس صلوات في اليوم وليلة في جماعة ، فظموا ، حياً ، وأجيزوا شهادته .

(١٠) وصحيحة علقمة قال قال الصادق عليه السلام — وقد قلت له : يا ابن رسول الله ﷺ أحترق من تقبل شهادته ومن لا تقبل ؟ — فقال : علقمة : كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته .

قال فقلت له : تقبل شهادة مقترف بالذنوب ؟

فقال : « علقمة لو لم تقبل شهادة المقترف بالذنوب لما قلت إلا شهادة الأئمة والأوصياء عليهم السلام ، لأنهم المعصومون دون سائر خلق الله فمن لم تزد عليك يرتكب دساً ، أو لم تشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مدساً . ومن عذبه عما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان .

(١١) وفي الخصال ما سنده عن الرضا عن آقائه عن علي عليهم السلام قال

قال رسول الله ﷺ . من عامل الناس علم يظلمهم ، وحدثهم علم يكذبهم ، ووعدهم علم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ، ووجعت اخوته ، وحرمت غيبته .

(١٢) وفي الخصال أيضاً ما سنده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ثلاث من كن فيه أوجعت له أرحم الناس . من ادّحدثهم لم يكذبهم ، وإذا وعدهم لم يخلفهم ، وإذا خالطهم لم يظلمهم وحب أن يظهروا في الناس عدالته ، وتظهر فيهم مروءته ، وأن تحرم عليهم غيبته ، وأن تحب عليهم اخوته .

(١٣) وعن الشيخ في كتابي الحديث ما سنده صحيح عن حرير عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل عصى بالربا ، فمدل منهم ثمان ، ولم يعد الآخرون فقال عليه السلام : إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أصبرت شهادتهم جميعاً ، وافهم احد على الذي شهدوا عليه إما عليهم أن يشهدوا بما ابصروا وعلموا ، وعلى الوابي أن يحبر شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق .

(١٤) وموثقة السكوني عن حمزة عن أبيه عليهما السلام : (إن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مريضاً ومعه شاهد آخر) .

(١٥) وعن التهذيب والاستبصار ما سنده الصحيح الى عبدالله بن أبي بصير عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي حمزة عليه السلام قال : (تقص شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مضيغات للأرواح ، فاركات للصدر والنزع أي الرجال في أدبتهن) .

(١٦) وعن تفسير الامام الحسن العسكري عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله : « من ترضون من الشهداء » قال : ممن ترضون دينه وأمانته

وصلاحه ، وعفته ، وتيقظه فيما يشهد به ، وتحصيه وتغييره ، فما كل صالح ميزاً ولا محصلاً ، ولا كل محصل ميزاً صالح .

(١٧) وحديث سلمة بن كهيل عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لشريح في حديث . واعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حدم يتب منه ، او معروفاً يشهادة الزور ، او ظليماً .

(١٨) الكليني ، باساده إلى السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن أمير المؤمنين عليه السلام كان لا يقبل شهادة فحاش ، ولأدي عصرية في الدين .

(١٩) وباساده إلى الملا من سيده عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا يصلي حلف من يتمي على لأداء والصلاة لأحر ، ولا تقبل شهادته .

(٢٠) محمد بن الحسن باساده إلى سماعة ، قال سألت عماراً من المشهود قال : المريب ، والخصم ، والشريك ، ودافع مفرم ، والأجير ، والمسد ، والتاسع ، والمتهم ، كل هؤلاء ترد شهادتهم .

(٢١) الصدوق باساده عن محمد بن قيس ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان أمير المؤمنين يقول . لا آخذ بقول عرأف ، ولا قنف ، ولا لص ، ولا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه .

(٢٢) وباساده عن سماعة بن عمار عن الصادق جعفر بن محمد ، عن أبيه عن آتانه عليهم السلام قال . لا تقبل شهادة دي شحاء ، او دي محزوة في الدين .

(٢٣) قال الصدوق وفي حديث آخر قال لا تحوز شهادة المريب والخصم ، ودافع مفرم ، أو أجير ، أو شريك ، أو متهم ، أو تابع ، ولا تقبل شهادة شارب الخمر ، ولا شهادة اللاعب بالشطرنج والبرد ، ولا شهادة المقامر

(٢٤) وفي معاني الأخبار ، قال قال النبي ﷺ لا تجوز شهادة خائن ولا حائسة ، ولا ذي غمز على أخيه ، ولا ظنين في ولاء ، ولا قرابة ، ولا القانع مع أهل البيت .

قال الصدوق (ره) (الغمز) الشبهة والمداوة (والظنين) المتهم في دينه (والظنين) في الولاء والقرابة : الذي يتهم بالدعاء إلى غير أبيه ، وملتوي غير مواليه (والقانع) مع أهل البيت . الرجل يكون مع قوم في حاشيتهم كالخادم لهم والتابع والأجير ونحوه .

(٢٥) الصدوق (ره) مسنده الصحيح عن عمر بن يزيد انه سئل ابا عبدالله عليه السلام عن امم لا بأس به في جميع اموره عارف غير انه يسمع بويه الكلام الغليظ الذي يفيظها أقرأ خلفه ؟

قال عليه السلام لا تقرأ خلفه ما لم يكن عافاً قطعاً .

(٢٦) الكليني في المعتمدة بالسكوني عن أبي علي بن رشد عن أبي جعفر عليه السلام قال لا تصح إلا خلف من تثق بمدينه .

(٢٧) الكليني (قده) عن عدة من صحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال عليه السلام . « من عامل الناس ثم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، وراعهم فلم يظلمهم كان من حرمت عيبته ، وكملت مروته ، وظهر عدله ، ووجب احوته .

(٢٨) الطوسي (قده) مسنده عن محمد بن احمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن سعد بن معاويل عن أبيه قال : قلت للرضا عليه السلام . رجل يقارب الدواب وهو عارف بهذا الأمر أصلي خلفه ؟ قال عليه السلام لا . ورواه الصدوق ايضاً .

(٢٩) المرائر ، من كتاب امي عبدالله السيارى صاحب موسى والرضا عليه السلام قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام : قوم من مواليك يجتمعون عندك للصلاة فيقدم بعضهم فيصلي بهم جماعة ، فقال عليه السلام : إن كان الذي

يؤم بهم ليس بينه وبين الله طلبه ليفعل .

(٣٠) الشهيد الأول (قده) في الذكرى عن الصادق عليه السلام قال : لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة ، ولا عية إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ، ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب محرمته ، وإن رفع إلى امام المسلمين اندره وحدره . ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم عينته ، وثبتت عدالته .

(٣١) الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين (عليهما السلام) . اذا رأيتم رجلاً قد حسن سمته وهدية ، وتفاوت في منطقته ، وتخاضع في حركاته ، فرويداً لا يعربكم فيها أكثر من بهر ، تناول لديا ، وركوب المحارم منها لصعب قيمته (وبنيته) ومهابته ، وحين قلبه فمصعب الدين فحقاً لها فهو لا يزال يحتل (يحيل) الناس مظاهره فإن تمكن من حرام اقتحمه ، وإذا وحدتوه بمع من المال الحرام فرويداً لا يعربكم فإن شهوات الخلق محتلة ، فما أكثر من ينسو عن مال الحرام وإن كثر ويحس نفسه على شواء قبيحة فيأتي منها محرماً فد وحدهم بمع ذلك فرويداً لا يعربكم حتى تظنوا ما عقده عقله ، وما أكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع إلى عقله فيكون ما يفسده يجهد أكثر مما يصلحه بمقده . وإذا وحدتم عقله متدياً فرويداً لا يعربكم حتى تظنوا مع هو به يكون على عقله ، ويكون مع عقله على هواه ، وثيف محته للرياسات الساطلة ، وبرهده قبيح ، فإن في الناس من حسر الدنيا والآخرة بترك الدنيا لديا ، ويرى أن لذة الراسة الساطلة أفضل من لذة الأموال والنعم لمحاجة المحلة بترك ذلك أجمع طلباً للرياسة ... إلى أن قال . ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله وقواء سدولة في رضاء الله . يرى الدل مع الحق اقرب إلى عز لا يد من العز في الباطل ... إلى أن قال . فذلكم الرجل نعم الرجل فيه فتمسكوا ، وسنة فاقنوا ، وإلى ربكم به فتوسلو فإنه لا ترد له دعوة ، ولا يجيب له طللة .

ورواه الإمام العسكري عليه السلام في تفسيره عن علي بن الحسين عليه السلام نحوه .
(٣٢) الكليني في الصحيح عن أبي الصاح الكناسي قال سألت ، عدا الله
عن القادف بعد ما يقدم عليه الحد ما توثقه ؟ (قال) يكذب نفسه (قلت)
أرأيت إن أكذب نفسه وفاب أتقبل شهادته ؟ (قال) نعم .

(٣٣) دعائم الإسلام عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا يجوز شهادة
لهم ولا ولد الرنا ولا الأبرص ، ولا شارب المسكر ، والذين يجلسون مع
الضالين والمعنين وأهل المسكر في مجلس المسكر مع العواهر والأحداث في
برية ويكشعون عورتهم في حدم وغيره ويسامون جمعة في الحاف ، ولا
يدي يطمعون الكيل ، ولا اندبر يختلعون إلى الكمن ، ولا الذين يسكرون
السن ، ولا من مطر عرياً وهو واحد ، ولا من صيغ صلاة ولا من صمغ
ركاة ، ولا من أتى ما يوجب أحد والتعزير ، ولا من أدى حبره ، ولا
الذين يلعبون بالكلاب والحمام وديك . ما كان أحد من هؤلاء مقبلاً على ما
هو عليه .

(٣٤) دعائم الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال . «قدوف إدا قاب
وكان عدلاً حادرت شهادته وقد قال الله عز وجل (ن الله يحب التوابين
ويحب المتطهرين ، ولا وجه رد شهادة من أحبه الله وكان عدلاً ، وقد استثنى
الله عز وجل في ذكر رد شهادة القدوف من قاب دمه) ولا تقبلوا لهم شهادة
(أبداً) ثم استثنى فقال (إلا للذين تابوا) .

(٣٥) صحيح الجعفرات مسنده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن حده
عليهم السلام إن رجلاً قصع في قطع الطريق شهد عند علي عليه السلام شهادة
فسئل عنه فومه فقالوا فيه خير فأحار فيه علي عليه السلام شهادته حين
قاب وعلمت منه التوبة .

(٣٦) فقه الرضا عليه السلام قال . (ولا تصل حلف أحدٍ إلا حلف رجلين
أحدهما من ثقتي به وقدير مديته وورعه ، وآخر من تنقي سيفه وسوطه وشره
وبوائقه .

(٣٧) الصدوق (ره) في المقنع : عن رسالة والده اليه واعلم انه لا يجوز أن تصلي خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تشق بدينه وورعه والآخر تنفي سوطه وسيفه وشناعته على الدين .

(٣٨) الصدوق (ره) في الحصال عن أبيه ، عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى البقطيني ، عن عمرو بن ابراهيم عن خلف حماد عن رجل من أصحابنا (نسي الحسن بن علي اسمه) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ثلاثة لا يصلي خلفهم ، الجهول ، والعالي وإن كان يقول بقولك ، والجاهل بالحق وإن كان مقتصدًا .

(٣٩) حسن البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام عن اشهدنا صبيح على الطلاق أ يكون طلاقاً ؟ فقال عليه السلام : (من ولد على المطرة أ حيرت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير) .

(٤٠) عن تفسير الإمام الحسن المكوري عليه السلام عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام ، قال رسول الله إذا تحصم اليه رجلان — إلى أن قل — و ذ جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود أين قمانلكما ؟ فيصعان أين سوقكما ؟ فيصعان . أين منزلكما ؟ فيصعان ، ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ثم يأمر فيكتب أسامي المدعي والمدعى عليه والشهود ، ويصف ما شهدوا به ، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخبير ، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه ، ثم يقول ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر لآخر إلى قبيلتهما وأسواقهما ومخالهما والريض الذي ينزلانه ، فيسأل عنهما ، فيدهان ويستلان ، فإن أتوا خبراً وذكروا فضلاً رجعو إلى رسول الله فأحضره أحضر القوم الذي اتوا عليهما وأحضر الشهود فقل للقوم المشين عليهما . هذا فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان أتعرفونهما ؟ فيقولون : نعم ، فيقول إن فلاناً وفلاناً حائني عنكم فيما بيننا يجميل وذكر صالح اكما قالاً ، فإن قالوا : نعم قصي حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه .

فإن رجلاً يخبر سيء وثمّاء قبيح دعاهم ، فيقول : أتعرفون فلاناً وفلاناً ، فيقولون : نعم ، فيقول : أقعدوا حتى يحصرا ، فيقعدون فيحضرهما فيقول للقوم . أهما هما ؟ فيقولون : نعم ، فإذا ثبت عنده ذلك لم يترك سراً شاهدين ولا عاهداً ولا وثعياً ، ولكن يدعو الخصوم إلى الصلح فلا يزال بهم حتى يصطلحوا لئلا يفتضح الشهود ويستتر عليهم ، وكان رؤوفاً رحيماً عطوفاً على أمته .

فإن كان الشهود من أحمال الناس غرباء لا يعرفون ، ولا قبيلة لهم ولا سوق ولا دار ، أقبل على المدعى عليه فقال : ما تقول بهما ؟ فإن قال : ما عرفهما إلا خيراً غير أنهما قد علطا فيما شهدا عليّ انقد شهدتهما ، وإن حرجهما وطعن عليهما أصلح بين الخصم وحصمه ، وأحلف المدعى عليه ، وقطع الخصومة بينهما .

وروى هذا حديث عن كتاب (الهداية) للحر العاملي (قدس) .

(وحديث) أيضاً عن سرمد الروايات التي هي المرحح للأقوال المختلفة في العدالة نمرج الى بين أدلة الأقوال .

(أما القول الأول) وهو الملكة ، فقد استدل له بأمر .

الأول لأصل ، وهو اصاله الاشتغال صاهراً ، ويقرر بوجهين (أحدهما) العدالة مع ثبوت الملكة قطعية ، ومع عدمها مشكوك ، والأصل عدمها (ثانيهما) أن الأحكام لمطلقه على موضوع كالصلاة خلف العادل ، وقبول شهادته ، وتقليده ، وغيره إذا لم يتم بوجود الموضوع كان اللزم عدم ترسيخه .

(وأجيب) عنه أولاً . أنه أصيل ما لم يقم دليل ، والدليل متوفر كما ستعرف (وثانياً) بأن قيد (الملكة) في للعدالة قيد زائد ، نشك في لزومه ، والأصل عدمه ، فيكون المرجع البرائة عن هذا القيد الزائد .

لا الإشتغال (لكن) فيه ان هذا يتم إذا كان هناك إطلاق تتمك به في دفع القيد المشكوك ، ومنه فالجواب هو الأول ، وأما مع عدم الإطلاق كان أصالة عدم ترتيب آثار العدالة مقدمة على السراة بالحكومة او لورود على الخلاف في تفسيرهما .

(الثاني) ان العدالة هي الملكة لغة وعرفاً ، فيحمل عليها المعنى الشرعي ، أما هي الملكة لغة فلأها فسرت به (لستواء) ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الملكة ، وأما أنها ملكة عرفاً فلأنها كائنات الصفات مثل الشجاعة ، والعصاة ، والسحاوة ، والسماحة ، وبحوها ، وكما به دافين فلان شجاع ، أو صريح ، أو سعي ، أو صمخ يفهم ويراد منه عرفاً وجود ملكات فيه كذلك دافيل فلان عادل) وليس هذا قياساً ، وعد هو تقريب بدهن الى المعنى اللوي للفظ .

(وورد عليه) أن العدالة لغة وعرفاً ليست إلا العمل الخارحي (فالاستواء معناه الاستواء العملي لا المعنوي كما هو ظاهر ، والتمطير والشجاعة والسحاوة وبحوها يعيد كون العدالة عملاً خارجياً ، فان الظاهر من (للشجاع) هو الذي ظهرت وتظهر منه آثار قوة القلب ، و (السخي) هو الذي يعطي ويبدل كثيراً وهكذا . لا الصفه النفسية الكاملة وحدها .

(الثالث) الاجماع المنقول ، والشهرة المحققة .

(وفيه) أولاً : لا إجماع في امثلة مع تعدد الآراء ، واختلاف الأقوال

وثانياً . ربما دعى للاختلاف على خلافه ، حتى انه نقل عن السيرواري انه قد لم أحد ذلك في كلام من تقدم على العلامة .

وثالثاً . انه على فرض عدميته ليس اجماعاً تعديلاً كاشعاً عن موافقة المصنوم ﷺ .

المسئلة (٢٣) - القول بأن العدالة هي الملكة ————— ٣٥١

(وأما الشهرة) فمضافاً إلى الأشكال في الدية أنها لا تكون دليلاً برأسمها .

(رابع) الأخبار الدالة على اعتبار الوثوق بندين مأمم الجماعة ، وورعه مع أن الوثوق لا يحصل بمجرد تركه للمعاصي في معنى من عمره ما لم يعم ويظن فيه وجود منة داعية على ذلك في المستقر أيضاً ومن تلك الأحاديث الأحاديث المرفوعة بـ (٣٦) ، (٣٧) عند سرد أحاديث العدالة فراجعها .

(وأورد عليه) أولاً أن الوثوق لا يتوقف على الملكة ، بل الملكة من أسنده ، إذ يمكن حصول الوثوق بترك المعاصي في المستقر - الصادق معه لوثوق الناس بالورع - لدواعي أخرى غير وجود الملكة ، فالدليل أحسن من المدعى .

وثانياً : أنه معنص بسبب المحمدة ، وهل يكون سحب الحكم من باب إلى باب آخر إلا من القياس إذا لم يثبت وحدة المقاطع في الدين .

وثالثاً : إن بوثاقه غير العدد بمعنى الملكة عرفاً ، ولعمرة ويحمل عليهما المعنى الشرعي أيضاً لأصل عدم النقل .

ورابعاً : إن ظهر هذه الروايات براد بها التشيع لا العدالة ، لتعارف استعمال الوثوق بندين والأمانة في كون الرجل شمساً ومن المولى لأهل البيت عليهم السلام ، كما هو غير خفي لمن درس مطالعة أحبار الأئمة الأطهار ، وكان مأوساً بأساليب كلامهم .

فمن الكشي مروياً عن يزيد بن حماد عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له : أصلي حلف من لا أعرف ؟ قال عليه السلام : لا تصل إلا حلف من تثق بدينه ، فإن ملاحظة مجموع الروايات سؤالاً وجواباً تعيد ذلك أيضاً .

(نعم) في رواية الشيخ عن علي بن راشد قال قلت لأبي جعفر عليه السلام :

ان مواليك قد اختلفوا فأصلي حلفهم حيماً ؟ فقال **عبيد** : « لا تصل إلا حلف من تثق بدينه وأمانته » فانها واردة في الوثوق العملي لا الوثوق للعقيدى الذي هو التشيع وموالة الأئمة الأظهر عليهم الصلوة والسلام .

(لكن) اضافة (وأمانته) تؤيد انصراف الوثوق بالدين الى التشيع .

(وعن المحقق الأصمعي) قيل انه تمكك بالاستصحاب لإنشآت ترك المعاصي في المستقبل يصح طلاق (تثق بدينه) عليه (واورد) عليه بعض مراحم المصر بأنه اما يتم بالنسبة الى ترك المحرمات ، واما بالنسبة إلى فعل الواجبات — الذي له مدخلية أيضاً في صدق الوثوق بدينه — فقير مجد .

(أقول) — مصافاً إلى أن الوثوق بالدين لا يلزم سحبه في المستقبل ، فهو مشقة يكفي فيه الصدق في احوال المستلزم بترك المعاصي وفعل الواجبات في الماضي ، ولا يلزمه ترك المعاصي وفعل الواجبات في المستقبل ، ولا يشافيه عدمهما — ان استعمال الحكم الوضعي والتكلمي واستصحاب الموضوع كليهما لا مانع من اجرائها ، ولم يعرف وجه التفكيك بين استصحاب ترك المحرمات وفعل الواجبات .

(الخامس) النصوص الدالة على اعتبار الصيانة والعفة والمأموية والصلاح وغيرها من الصفات المعسة في الشاهد ومن تلك الأحاديث الحديث (١٦) من أحاديث سرد العدالة فراجع ، بصحيفة الإجماع على عتبارها زيادة على العدالة ، ولو كانت العدالة هي الملكة لكانت هذه لأمر واحدة في الشاهد زيادة على العدالة .

(واورد عليه) أولاً : بأن هذه الصفات غير لازمة للتوفر في الشاهد حتى على القول بالملكة ، لأن أصحاب القول بالملكة يكتفون بها ويقولون ان هذه الصفات مستحب نفعها في الشاهد ، وذلك لما بينها وبين الملكة من العموم من وجه ، فقد تجتمعان ، وقد تكون ملكة بلا صدق (العفة)

المسئلة (٢٣) - القول بأن العدالة هي الملكة ٣٥٣

ونحوها ، وقد تكون الصفات بلا ملكة ، كما قد تطلق هذه الصفات على بعض من توعدت به الخبيث والهيبة دون العلم بوجود الملكة فيه ، بل في (العقد) للأح الأكبر د يرى ان هذه الأوصاف تصدق على غير المؤمن بل غير المسلم إذا كان كذلك ، وهو في محله .

وفاًياً : إن لزوم بوفر هذه الصفات في الشاهد لا يعم منه كون العدالة في غير باب الشهادة انصافاً هكذا ، إلا على ستعدة وحدة العدالة لطبوعة في الابواب المتفرقة ، وهو محل تأمل بل مع كاسيحي .

وثالثاً : وحرد أوصاف في باب لا يسوع تعدي لحكم منه إلى باب آخر خصوصاً مع عدم لزوم تلك الأوصاف في موردتها ، مثل ما عن التهذيب والإستبصار بالسادة عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن ، عن زرمة عن سماعة قال سألت عماراً عن الشهود قال : « المريب ، والخصم ، والشريك ، وداعم معرم ، ولاجبر ، والعد ، والتابع ، والمتهم ، كل هؤلاء ترد شهادتهم » « فهل يلزم بوجوب عدم كون المصادل متصفاً بهذه الصفات مطلقاً في جميع الابواب التي يشترط فيها العدالة ؟ كلا .

(السادس) صحيحة بن أبي يعفور ، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى ثقل شهادته لهم وعليهم ؟

فقال عليه السلام : « أن تعرفوه بالسر والعمف ، وكف العطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف بأحساب الكسائر التي أوعده الله عليها المار من شرب الخمر ، والربا ، والربا . وعقوق الوالدين . والفرار من الزحف وغير ذلك .

« وللدلالة على ذلك كله أن يكون سائراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه » « ويحب عليهم تركيته وإظهار عدلته في الناس .

و ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واطب عليهن ، وحفظ موافقتهن* محصور جماعة من المسلمين ، وأن لا يتحلف عن حماعتهم في مصلام إلا من علة ... الحديث .

والكلام حول الحديث نقصاً وإبراماً ، وإيراداً وحواشياً طويلاً جداً ، ونحن نقصر على ذكر أهم منه ماقتضاب

وحده لاستدلال بهذه الصحيحة على كون العدالة هي الملكة هي أمسا مشتملة على ثلاث حمر (أحدها) أن تعرفوه بالستر والعفاف (الثانية) ويعرف باحتساب الكسائر (الثالثة) والدلالة على ذلك كله ، يحمل الأولى معرفة منطقياً بالحد أو الرسم للعدالة ، والثانية متممة للأولى ، والثالثة طريقة إلى العدالة التي هي مدلول الجملتين .

(واورد على) هذا استدلال بعض مراجع العصر بما حاصده : أن دلالة الصحيحة على القول بكون العدالة هي الملكة تنوقف على مقدمتين أحدهما (كون حجة) اب تعرفوه بالستر والعفاف ، معرفة منطقياً (وثانيتها) كون الستر والعفاف من الصفات النفسية . ثم ورد على كلتا المقدمتين بهما مجموعتان .

أما الأولى (- فصافياً إلى) أنه لا يمكن حمل في الصحيحة العدالة هي الستر والعفاف ، بل قال ثم أب تعرفوه بالستر والعفاف ، وضايفه كون معرفة العدالة اشتهاً سخره وعفافه ومعرفة بستره بذلك لا نفس الستر والعفاف - أن الجملة معرفة صولي (أي عرق) وهو الأعم من تعريف الشيء بكسبه ، أو ما يكون إشارة إليه ، لأن المعروف لمنطقي اصطلاح حديث ومن المعيد أن يكون السائل سئل عن معرفة العدالة بالكسبه مع أنه قال (ثم تعرف عدالة الرجل) ولم يفس (ما هي العدالة) كما أب الظاهر في المحذورات العرفية لإرادة الأعم من المعروف المنطقي في التعريفات كما لا يخفى .

(وأما الثانية) فلأن المناسبات من لمعني (الستر) و (العفاف) الستر والعفاف الخارجيان ، وهما فعلان من الأفعال ، وليس ايراد (الستر) و (العفة) المذكورين في علم الأخلاق المأخوذتين من المعنى الفلسفي لدقي كما هو ظاهر لمن افرغ دمه عن شوب الإصطلاحات تلقى الكلام تلقياً عروبياً عربياً - انتهى مقتضاً (ثم) انه يمكن ادعاء أن (الستر) الشرعي أقل مؤنة من الستر العرفي أيضاً .

لصحيحة علقمة او حسة بصالح بن عقبة وفيها (من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر) .

قال الأخ الأكبر : ولذا حمل (الستر) في حديث حدود المؤمن والجهنم ادروي عن أبي عبد الله عليه السلام في مقابل النرج الذي هو من سحر الافعال قطعاً ، وكذا حمل (العفة) في مقابل التهنك .

(أقول) الطاهر من الصحة كلب لمن راحها وتديرها بدهن عربي صاف من الثوب الدقة غير المعترة في المهورات العرفية هو ابا عمرل قام عن تفسير (العدالة) نفسها ، وهي - مؤلاً وحوالاً - تصد بين ما يكشف عن عدالة لرحل ، لانه الامر المهم الذي تنس عليه الأحكام ، وتحتاجه الناس كثر واكثر ، فظاهره أن العدالة تعرف بهذه الامور ، أما نفس العدالة فهي للصحيحة ساكنة عنه تماماً ، وما قيل او يقال في المفردات والمعدلات من تحليل العاطف للصحيحة ، او جمع اعتبارات من هنا وهناك فهي لا تؤسس ظهوراً ، ولا تنافي بين كون حل كلام مفصل بوحدها طوهر في معاني ، وبين عدم كون ذلك ظاهر بمجموع الكلام .

ثم ان في بعض التقارير إشكالاً في سند الصحة من جهة ابا رويت في (العقبه) بسند فيه (أحمد بن محمد بن يحيى العطار) وفي كتابي الشيخ (ره) بسند فيه (محمد بن موسى الهمدي) وكلا الطريقتين ضعيفتان ، أما (أحمد بن محمد بن يحيى العطار) فلم يمد ثبوت وثقته ، وأما (محمد بن موسى الهمدي) فلما

عن ابن الوليد من أن للرجل كان يضع الحديث ، ومعارضة لخرج مع التعديل
يوجب تقديم الخارج .

(أقول) الرواية صحيحة على الطاهر ، أما على طريق الصدوق فلا
إشكال في صحتها ، لأن أحمد بن يحيى المطهر ثقة بلا تأمل ، وبمجرد عدم
ذكره في كتاب رجال بالوثاقة لا يوجب تصديقه بعد توفر القرائن التي توجب
القطع بوثاقة الرجل ، وقد فصل الكلام عنه المحقق النوري (ورأه صريحه)
في طريق الصدوق (ره) إلى عبد الرحمن بن الحجاج من خاتمة (المستدرك)
والعلامة (ره) حكم بصحة طرق كثيرة فيها (أحمد بن محمد بن يحيى العطار) ،
والشهيد الثاني نص على وثاقته ، واعتمد عليه المشايخ لأجله العظيم مثل
بن العصار ، وأبو العباس أحمد بن علي بن العباس بن روح السيرافي ،
وأبو عبد الله محمد بن علي بن شاذان القمي ، وهرون بن موسى التلمكزي ،
وأبو الحسين بن أبي حيد القمي ، والشيخ الصدوق (ره) . فالرجل ثقة بلا
شك ، وليس اعتداد العقلاء على وثاقة شخص مدعى عدمه واحد أو عدلين
عنه أنه ثقة أكثر من اعتمادهم في الوثاقة عن مثل هذه القرائن . والرجل
بطريق (إبراهيم بن هاشم) الذي أشكل في وثاقته لا يندفع معه التأمل في
الصحة . وأما (محمد بن موسى الهمداني) فصحة يرجع إلى مورثاته
(أحدها) طعن القمي في مذهبه بالعلو ، ولكنه حكى عن الحديث أن له
كتاباً في الرد على الملة (ثاني) أسد ابن الوليد وضع الحديث إليه
— وتمه على ذلك الصدوق ومعه آخر — لأنه وضع أصلي ريد الزسي
وريد لرواد ، (وفيه) أنه ثبت صحة الأصلين ، وأنه ليس الواضع لها
محمد بن موسى الهمداني ، وأن للأصليين طريقاً معتبراً إلى ابن عمير .
(ثالثها) استثنائه من كتاب نوادر الحكمة ، والأصل فيه أيضاً ابن الوليد
فالرجل غير ثابت الصنف بل ربما لا يصح مع ذلك مجهولاً ، وإن كان مقتضى
قاعدة تقديم الخرج على التعديل وجلالة ابن الوليد (ره) عدم الاعتماد
على حديثه .

وأياً كان مروية ابن أبي يعفور صحيحة سلا إشكال ، إن لم تكن على طريق الشيخ فعلى طريق الصدوق (ره) .

وهنا أوجه أخرى من الإشكال في دلالة الصبيحة على الملكة ، فصل فيها القوم وذكروها ماحضراً جمعاً بين الاستيعاب وعدم التطويل

(منها) أن الصفات المذكورة (السر) (المعاف) (الكف) كلها صفات عملية خارجية ، لا يعيها ملكية (ما السر) فلابد من مقابل الظهور لعل وعرفاً ، وكما أن الظهور فعلى خارجي كذلك السر ، قضاءاً للتقابل ، مصفاً أي كونه مرادفاً للمعاف - كما اعترف به الشيخ الامصاري (ره) وهو من المتأينين بالملكة - والمعاف كما سندكر أيضاً صفة عملية خارجية ، لا ملكة نفسية .

(لا يقال) ذكر السر في الصبيحة مرتين (إحداهما) في أوها ، (والثانية) في دليلها قوله ثم : (وللدلالة على ذلك أنه يكون متراً) فالسر ليس لا ملكة سلا إشكال ، ولو كان (السر) في أول الصبيحة أيضاً عملاً لا ملكة رم اتحاد مدال وللدلول .

(فانه يحاج) بأن الاتحاد يمكن دفعه بنفري آخر - ولعله هو الظاهر - بأن يكون (السر) بمعنى عدم الظهور ، و (السر) بمعنى عدم لاضهور كما لعله لا يحصى على من تأمل الكلمتين وموردتهما .

(وأما المعاف) وهو عمده تركيز الشيخ الامصاري (ره) على استمادة الملكة منه - فالتعالم العربي واللعوي منه ليس إلا لامتناع عما يحل ، و عما لا يحسن ، والنظر في بعض موارد استعماله يظهر ذلك فهي الحدث (أفضل العشرة المعاف) أي كف للفس عن الخمرات ، وفي آخر (من عرف مظهره وهرجه) أي حفظهما ، وفي الادعية (اللهم حصن فرجي واعمه) وفي آخر (ما عندك بشيء افضل من عفة بطن وهرج) إلى غير ذلك من موارد استعماله .

(وأما الكف) فلا إشكال في كونه لغة وعرفاً — هو الامتناع عن الشيء ، والكف عن المحرمات هو الامتناع عنها ، لا ملكة ذلك ، والكف عن الكلام الكثير هو الامتناع عنه ، ولا يستمد منه بوجه من وجوه الدلالة كونه الملكة أبداً ، والعرف ببابك .

(ومما) ما عن المحقق لأصفهاني (قده) من أن (العفاف) الذي ركر عليه الشيخ الإنصاري (قده) إنما هو اعتدال القوة السهية ، وهي ثمانية عشر على برك المعاصي المناسبة لها والباشئة فيها فلا دلالة للكلفة على احتساب جميع المحرمات ، وباقى الكف مثل السر ، والكف ، والساتر ، وغيرها ليست صفات نفسية ، وإنما هي أعمال خارجية ، ادن فاستفادة الملكة إن كانت من (العفاف) فهي غير المقصود الشرعي وهو ملكة احتساب تمام المحرمات المرتبطة بجميع القوى ، وإن كانت من سائر الألفاظ فإنها ليست صفة نفسية حتى تدل على الملكة .

(وفيه) أولاً : هذا المعنى (للعفاف) اصطلاح علماء الأخلاق ، ولا يتبادر إلى ذهن عرفاً ولا لغة ، وإنما يتبادر في معتاد هو ما أسلفه من ترك المحرمات والقبائح .

وثانياً : عدم استمداد ملكة من (العفاف) وحدها ، وبقية الألفاظ وحدها ، أيضاً لا تدل على دلالة المجموع من حيث المجموع عليها ، فقد يكون للفظ معنى خاص وحدها ، ومعنى آخر إذا اقترنت بلفظة أخرى (فالأسد) وحده معناه الحيوان المفترس خاص ، فإذا ذكر معه (في الحمام) نقبت المعنى إلى الرحر الشعاع .

(ومما) مما عن صاحب الدرر (قده) من أن العناوين المذكورة في الصحيحة إن سلم لزوم ملكة في صدقها فلا سلم لزوم كونها ملكة خاصة وهي الديانة ، لصدقها على من اتصف بها وإن كانت من أصل غير الديانة ، ككونه محبوباً عند الناس ، أو كونه حنياً ، أو نحو ذلك .

(وأورد) عليه في بعض التقريرات : بأن الإيراد إن تم قائما هو في المعاصي الظاهرة كشرب الخمر ، والزنا ، والسرقة ، والكذب ، والعبادة ، ومحرم وأما المعاصي الخفية كالرياء ، والعجب ونحوها فوجود ملكة احتسابها لا يكون إلا إذا كانت ملكة لديانة لا مطلقة .

(لكن يرد) على هذا الإيراد أن المعاصي الخفية لها جانب ، جانب وقعها يدي لا يعلمه إلا الله تعالى ، وجانب ظاهرها يدي به يكشف الناس رياء شخص أو عدمه ، وحلله أو شركه ، وعصمه أو صده ، واختلاف الشئ يمكن أن يحدث الأول ، فيكون الشخص بمسما يظهر منه محصا ، ويوقعه مرانبا . ولد ورد في الحديث الشريف في باب الرياء (ن الشيطان يجري من أمركم يجري لدن) وقيل (ن الرياء أدق من ديب السمكة السوداء ، على الصخرة للماء ، في انبئة الصلوة) وقد قيل بضا (قد يكون الرياء في ترك الرياء لي غير ذلك . عصما لله من حقيقت لمعاصي فيها القواصم .

(والخاص) أن صحة ابن أبي عمير لا ظهور فيها على الملكة كما لا يخفى .

ثم به ذكرت اوجه من الإشكال على القول بكون (العدالة) هي الملكة بنصها وجبها .

(أحدها) ادعاء عقدة الإجماع على خلافه وعدم دليل له فمن سمرقاري قيل به قل (لم حدد ذلك في كلام من تقدم على العلامة) وهذا معناه تحقق الإجماع على خلافه ثم قال : (وليس في الأحبار منه اثر ولا شاهد) .

وعن الصدر الشريف في شرح الواهية . ان اشتراط هذا المعنى في الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة لم اطلع على دليل صلي لهم عليه فضلا عن «نقضه» وصحيحة ابن أبي عمير عليهم لا لهم كما قيل

(وفيه) أما قوله (لم أحد ذلك في كلام من تقدم على العلامة) فيؤخذ عليه (أولاً) مكان وجود ذلك ، واستفادته من بعض كلماتهم كما ليس «المعيد» (وثانياً) بأن ذلك ليس إجماعاً بسيطاً ، وكونه من الإجماع المركب - مضافاً إلى ما في أصل حجته من التأمل - فيه أيضاً إشكال ، لأن المعيد من الإجماع ما كان مفاده عدم الصحة ، لا لأعم من عدم القول به كما حورر في الأصول .

(ثانياً) إذا كانت العدالة هي (الملكة) النفسانية الراسخة الرادعة عن كافة المعاصي . - الحق كان لازم ذلك تعطيل كثير من أحكام الإسلام ، لعدم حصول مثل هذه الملكة إلا للسدر القليل من الناس ، مع احتياج الناس كثيراً إلى العدالة والعدل في كل مكان من البر والبحر ، والسم والحبس ، في أحكام كثيرة كالبطلاق ، والشهادة ، والمدة ، والقضاء ، والوصايا ، ومرجع التقليد ، وغير ذلك . - فلو انزعما في كل هذه الموارد بمرور وجود الملكة النفسانية الراسخة لتعطلت كثير من أحكام الله ولزم الطرح الشديد ، وربما اختلال النظام .

(وأخيراً) عنه (أولاً) لعدم ندرة ذلك ، بل هناك كثير من أصحاب الملكات الرادعة عن المعاصي في المعصية يؤمن بحاجاتهم (لكن لإيضاح) أن العدالة بالمعنى الملكي الذي يفرضها به قليل نادر جداً ، ولو كان ذلك شرطاً لاحتل - في مثل عصرنا ورحمتنا الذي كثرت فيه المعاصي ، وانتشرت المعاصي ، وأصبح الحرام حجراً ، والتدبير عاراً في كثير من المناطق الإسلامية ، بل كثرتها - معظم حاجات المسلمين المتنبية على العدالة .

(وثانياً) إن جعل حسن الظاهر كاشعاً تعديداً عن الملكة النفسانية سهل الخطأ لأن وجود أفراد حسن الظاهر ليس يعزى في المسلمين .

(أقول) الظاهر من الروايات التي استعيد منها حسن الظاهر أنه طريق

عربي خارجي الى العدالة ، لا كونه طريقاً تعدياً كما يظهر ذلك بالتأمل فيما نقله سابقاً من احبار أبواب الشهادات ، والقضاء ، وصلاة الجماعة ، وغيرها ..

(ثالثها) إن السحث عن عدالة الشهود لم يكن في عصر رسول الله ﷺ ولا فيما تبعه من عصور الأصحاب والتابعين ، واعما هو شيء جديد طاريء أحدثه القاضي شريك بن عداة ، ولو كانت (الملكة) لوحي السحث عنها في تلك العصور لانه لا إشكال في أن (العدالة) عنى الملكة ليست كثيرة التوفر في مسلمي حق في مسلمي العصور الاسلامية الأولى .

، وأجيب عنه) أما في عصر النبي ﷺ - فمحصفاً إلى أن المسلمين كانوا في المدينة معدودين ، وكان لرسول ﷺ يعرفهم ، فلم يكن يحتاج الى السحث عن عدالتهم - أن السحث عن العدالة كان في عصر رسول الله ﷺ . فقد روي عن سمينا ومولانا الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره ، وكتب الهداية لأبى المعالي (قده) أن النبي ﷺ اذا حان شهود لا يعرفهم بحث من خيار أصحابه رحلين إلى قبيلة الشهود يبحث عن حاهم (وقد قدمنا - عند سرد الأحاديث - بعض ما يدل أو يؤيد ذلك كصحيح الخفريات وسؤال علي عليه السلام عن الرجل الذي شهد وكان معدوداً يجد سئل عليه السلام قومه عنه فقالوا فيه خيراً فأحار عليه السلام شهادته .

وأما في بقية العصور الاسلامية الأولى فالصالحون من مسلمين يقتفون أثر رسول الله ﷺ وغير الصالحين لا منكم لهم .

(أقول) نفس هذه الرواية التي فيها ارسل رسول الله ﷺ والسحث عن عدالة الشهود لا تدل على الملكة ، وإنما تدل على مجرد كونه - في الظاهر - سداً خيراً ديساً وكذلك صحيح الخفريات المشتغل على سؤال علي عليه السلام عن قوم الرجل فقالوا فيه خيراً فأجاز شهادته ، قد (قالوا فيه خيراً) لا يدل على الملكة وإنما يدل على حسن الظاهر .

(رابعها) أن مقتضى أصل الصحة في أعمال المسلمين وأقوالهم الحكم بعدم صدور العتق ممن لا يعرف عنه الفسق ، فإذا لم يحكم بمسقه كان عدلاً ، لعدم الوساطة بينهما . ولصحيح علقمة و حنة نصاب بن عمة وفيه (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر) .

(وأحيب) غارة التزام الواسطة بين العتق والعدالة كأول النوع لمن ليست فيه ملكة العدالة ، ولم يصدر عنه بعد معصية .

(أخرى) بأن العتق هو عدم العدالة ، وأصل عدم صدور العتق لا يثبت وجود الملكة .

(أقول) فرق بين عالم الآثام وعدم الثبوت ، فإن كان في عالم الثبوت لا واسطة بين العدالة والعتق ففي عالم الآثام ثبوت الواسطة لا يسكر ، والذي امرنا به نحن هو عالم الآثام لا عالم الثبوت . وأما صحيح علقمة فعربح في كفاية عدم علم المعصية من لحل في الحكم بعدالته .

(خامسها) لو كانت العدالة هي الملكة لم يوجد عدل أصلاً غير المعصومين كما صرح به حديث علقمة وفيه (أو لم تقبل شهادة لمقتري الذنوب لما قدمت إلا شهادة لأتبياء والأوصياء عنهم السلام) ومعنى ذلك تعطيل جميع حدود الأحكام المترتبة على العدالة ، والمعموم عن الشريعة ومباحثها واستمررها إلى يوم القيامة خلاف ذلك . .

(وأحيب) أولاً بوقور العدل بمعنى الملكة ، وتعرف . كـ سيأتي . بملازمة الصواب ، ولاستغفار عند الذنوب ، وشهادة العدل ، وبحوها .

وثانياً . بأن حديث علقمة - مصافاً أي ضعف سنده . ظاهر في عدم اعتبار العصية (لأن من لا يعترف الذنوب إطلاقاً هو المعصوم ، أما العادل الملكي فيعترف الذنوب ولكنه ينوب) لا عدم اعتبار الملكة .

المسألة (٢٣) القول بأن العدالة هي الملكة ————— ٣٦٣

وثالثاً . بأنه معارض بما عداه من الروايات كصحيحة ابن أبي يعفور وغيرها .

(أقول) أما رمي حدث علقمة بصعب السند فلا وجه له إطلاقاً لأنه مروى عن الصدوق (ره) في الأمالي ، عن أبيه ، عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان ، عن نوح بن شعيب ، عن محمد بن سماعة ، عن صالح بن عقبه ، عن علقمة ، عن الصادق عليه السلام ، ورجال السند كلهم من الأحناء والشفاه كما يظهر ذلك لامتساع - إلا صالح بن عقبه فإنه ضعفه بن العسائري الذي لا يسم من حرجه أحد (كما قيل) ولكن شوهه مدوحيته بل وثاقته متعددة مذكورة ، وتفصيل في خاتمة المستدرک فراجع . فالرواية صحيحة أو حسنة بلا إشكال .

وأما ظهوره في عدم اعتبار العصة فقط (فقيه) أن الظاهر منه عدم اعتبار أن لا يكون مقبراً لدنوب ، للتصريح فيه - (إن كان في نفسه مدنساً) .

وأما معارضته بصحيحة بن أبي يعفور وغيره (فقيه) مضطراً إلى الإشكال في ستعادة الملكة من صحيحة بن أبي يعفور - أن مقتضى القاعدة لأصولية حمل صحيح ابن أبي يعفور على الاستصحاب ، أو على درجة عليها من درجات العدالة ، لأن المثبتين لا تنافي بينهما حتى يطرح أحدهما من أصل الآخر ، كما لا يخفى ، وهو منو الفقهاء في الموارد لمثبة لذلك من مختلف الأبواب والمسائل .

(- سدسها) ما حكى عن معتمد الكرامة من إجماع الفقهاء - إلا السيد ولاسكافي - على صحة صلاة من صلى خلف من تين كفره وفسقه بعدهما ، ولو كانت العدالة هي الملكة لزم الأمر بإعادة لعدم تحققها في مورد الكلام . (واحيىب) بأنه حكم تعدي ثبت بالأدلة النقلية ، ولكونها أحص

مطلقاً يخصص به إطلاقات المدالة (وبعبارة) أخرى يستفاد من روايات كفاية الصلاة خلف من ظهر بعد ذلك فاسقاً أو كافراً يظهر منها أن المدانة المطلوبة في المقام غير واقعية بل ظاهرية .

(سابعها) حكى الاجماع مكرراً على زوال المدالة بفعل الكبيرة او الاصرار على الصغيرة او مع منافيات المروة أيضاً كما حكى أيضاً الاجماع مكرراً على عودها بالتوبة ، وهذان الاحتماعان لا يلائمان تفسير المدالة بـ (الملكة) لأن الملكة إن كانت فلا تزول بفعل الكبيرة مرة واحدة ، وإن زالت فلا تعود بالتوبة ، بل يحتاج عودها - على فرض زوالها - الى ممارسة الطاعة ومخالفة النفس مدة مديدة حتى تعود الملكة .

وهذا بخلاف ما لو كانت المدانة بمن ترك المحرمات و ثيان لواحيات ، او كانت حسن الظاهر ، أو لاسلام مع عدم ظهور فسق ، فاهب «المعالي الثلاثة يصح القول برزائها بفعل الكبيرة ، وإذا رآلت يصح القول بعودها بالتوبة كما لا يخفى .

« وأجاب بعض « المعاصرين للقائلين في تفسير المدالة بتغير الملكة : بأن الاجماع المذكور على عود المدالة بالتوبة مقول وهو ليس بحجة مع محالمة بعض المحققين له حيث التزم بعدم عودها بمجرد التوبة إلا اذا عادت اليه الملكة المذكورة بطرق معرفة المدالة كالمداومة على الصلاح والاختصار مدة يغلب الظن باصلاح السريرة إلى غيرها .

« أقول ، رجوع المدالة - مهما كانت تفسيرها - بالتوبة ، فترتيب آثار العادل على العاصي التائب ليس دليله منحصراً بالاجماع المذكور ، وانما له أدلة سمعية أخرى كتابياً وسه أمما الكتاب فقوله تعالى « ولذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا وأصلحو » وظاهرها ان بالتوبة

(والإصلاح) الذي هو عبارة أخرى عن عدم ظهور فسق آخر منه تقبل شهادته أي ترجع عدالته . والروايات في الباب كثيرة قد عقد صاحب الوسائل والمستدرك لها في كل من الكتابين فابن بابن يعنون قول شهادة القادف بعد التوبة وإبناً آخر يعنون قول شهادة المحدث بعد توبته وهي تروى على حد الاستفاضة مضافاً إلى أن فيها الصحاح والحسان ومنها ما رواه لمشايع الثلاثة في الكتب الأربعة بأسانيدهم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « ن أمير المؤمنين عليه السلام شهد عدة رجل وقد قطعت يده ورجله شهادة فأحار شهادته وقد كان ثاب وعرفت توبته » ولا يعارضها « عن الكافي والتهذيب ولا تنصاري في حديث « إذا ثاب ولم يعلم منه إلا حير جارت شهادته » لظهور « لم يعلم منه الأخير » في عدم ظهور فسق آخر منه ، لا أن المراد به (حير) الملكة كما احتل أو ادعى ، لعدم ظهوره فيه ، بل ظهوره في غيره (مضافاً) إلى أن ترك الاستفصال في معظم الروايات يوحي صرف هذه الرواية إلى ما قلناه .

(ثامناً) المشهور أن الجراح يقدم على المعدل ، ولا يستقيم ذلك على القول بالملكة في تفسير العدالة لأن كلامها يشهد بأمر وجودي ينافي ما شهد به الآخر وقد صرح بعض الفقهاء بذلك فقالوا : « يقدم الجراح لكونه أولاً باقولين » بخلاف الآخر بقول المعدل فمبه طرح قول الجراح ، وهذا بخلاف ما لو قلنا أن العدالة هي حسن الظاهر ، أو الاسلام مع عدم ظهور الفسق فإن حسن الظاهر يحامع الفسق الواقعي وكذلك عدم ظهور الفسق يحامع الفسق الداخلي فلا منافاة بينهما .

« واحيى » عن ذلك : بما عن الشيخ الانصاري « ر » من أن شهرة تقديم الجراح على المعدل لا تكشف عن عدم كونه الملكة ، إن عدم الكثرة مأخوذ في العدالة بالاجماع ، والمعدل إنما يعرف هذا الأمر العمومي بالأصل ، أو بأصل الصحة ، أو بقيام الاجماع على أن حسن الظاهر طريق شرعي إلى العلم بالملكة ولا يعتبر علم الشاهد أو ظنه بعدم صدور

الكبيرة منه إلى زمان أداء الشهادة . فالشهادة تعتمد على حريتين أحدهما ثابت بالطريق الظاهري ، ومن المعلوم أن شهادة الخارج علم وشهادة المعدل لا علم ، والعلم مقدم على اللاعلم .

« وبما أحد » على هذا الخوف هو أن الملكة عند القائلين بها المأخوذة في العدالة ملازمة لترك الكبيرة ، فالشاهد على العدالة لا يستند على اللاعلم بل يستند إلى العلم بوجودها للملزم للعلم بعدم الكبيرة ، فيتحقق التساوي بين ذهاب المشهور إلى تقديم الخارج وبين القول بكون العدلة للملكة .

« وأجاب آخرون » بأن الشهرة لعلها استندت إلى أمر آخر في تقديم الخارج كدعوى تقديم الحق للأصل على غيره . وأن الأصل عدم العدالة وأن العسق عبارة عن عدم العدالة ، ونحو ذلك .

« والخاص » أن التساوي غير ثابت على جميع الصور حتى يعتبر القول بتقديم الخارج نقصاً للقول بكون العدالة هي الملكة .

« مضاهياً » إلى أن التساوي لا يلائم صحة كلا الطرفين ، فليكن تقديم الخارج على المعدل فيه الاشكال من جهة الإجماع لمقول على أن العدالة « الملكة » ولا يبرمه بطلان كون العدالة للملكة للشهرة على تقديم الخارج .

« قاسمها » أن روايات الباب التي جمعت بعضها في أوّل بحث العدالة من كتابي لوسائل ومستدرك من أبواب متفرقة في القصص والشهادات وصلوة الجمعة والجمعة . وما دون هناك ضعف ما ذكرتها هنا من أكثر من الضعف . تلك روايات لا سمحة فيها على كون العدالة للملكة إلا رواية واحدة هي ما عن السرثر عن كتاب أبي عبد الله السيارى عن الإمام الخوادم عليه السلام « إن كان الذي يؤم بهم ليس بيعة وبين الله طلبة فيعمل » وهو الحديث لرقم (٢٩) في سرد الأحاديث والإشكال يحس من وجوه « سداً » بأبي عبد الله محمد بن محمد بن سيار الذي قال أصحاب الرجال عنه « ضعيف » فاسد المذهب ،

مجموع الرواية ، كثير « المراسيل » ، « ومتناً » ، بأن ظاهره أن الامام ليس له أن يتقدم إذا كان بينه وبين الله طلبة ، لا أن المأموم يجب عليه أن لا يقدم من ليس بينه وبين الله طلبة « ومتناً » أيضاً بأن المراد به « طلبة » هل المعصية مطلقاً ، أو لمعصية التي أوحى الله عليها الحدك يحتمل « ومعارضته » بروايات صحاح وحسان ومعمول بها من أن باطن الرجل ليس عليك كصحاح علاقة عن الصادق عليه السلام الذي مر مرفقاً (١٠) وغيره .

وأما غير هذه الرواية بما ادعى أو يمكن أن يدعى ظهورها في « الملكة » فهي لا تعدر أربعة أحاديث التي ذكرناها تحت ارقام ١٦ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ .
 أحدها عن رسالة والد الصدوق إليه « رهبا » « تأسيها » عن فقه الرضا « ثالثاً » عن تفسير العسكري عليه السلام « رابعاً » صحيحة ابن أبي يعفور ، وغير الأحرار في سادها لمجموع من العطف اشكال وإن كان بعض الإشكال في غير محله ، مصافحاً إلى أن غير الأخير أيضاً لا ظهور فيها « مصافحاً » في الملكة ، من دلالتها على حسن الظاهر إن لم يكن ظاهراً فهو « ظهر » ، وأما صحيحة ابن أبي يعفور فقد عرفت حالها « التفصيل » فراجعها بتدقيق وأمعن النظر فيها لعلك تجد ما قلناه صواباً .

« فالإصناف » ن المصير إلى « الملكة » مع ظهور العشرات من الروايات في غيرها أو لا أقل من عدم ظهورها فيها مشكل فلاحظ التي نقلناها من الروايات في ذلك عند سرد أحاديث العدالة مشكل وسيأتي تمام من الكلام في ذلك انشاء الله تعالى .

« وأما للقول الثاني » في تفسير العدالة وهو ترك المحرمات واتباع الواحدا عن ملكة مصابة دبية وادعة حيث جمع في العدالة بين الملكة وبين ترك المحرمات واتباع الواحدا فاستدل له أو يمكن الاستدلال به أمور ثلاثة :

« لأول » صحيح ابن أبي يعفور الذي جمع فيه بين « السر والعلف »

الذين هما من قبيل الملكة وبين « كف الطن والفرج واليد واللسان » التي هما أفعال حارجية وكذا قوله **« أن يكون سائراً لجميع عيوبه »** .
 « وفيه » أنه قد مرّ منا مفصلاً بيان عدم ظهور « السر والعف » في الصفة النمسية إن لم يكن الظاهر خلافه فراجع .

« الثاني » الروايات التي ذكر فيها « الورع » و « العفة » ونحوهما مثل ما عن تفسير الامام العسكري **« في تفسير قوله تعالى « من تزكون من الشهداء » قال « من تزكون دينه وأمانته وصلاحه وعفته الخ »** . وكابرسوي « ولا تصل حلف أحد إلا حلف رجلين أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه متقرب أن الورع ، والعفة لا يكونان إلا عن ملكة ، فلا يقال عفيف ، وورع إلا لصاحب الملكة التي بعثته ملكته على استقامة بجوارحه على جادة الشرع .

« وفيه » أنه عرّ ظهر من لفظي « الورع » و « العفة » بل الورع ، والعفة ظهران في العمل الخارحي ، مصفاً إلى مصدرتهما بروايات أخرى أصح سنداً ، وأكثر عدداً ، وأوضح دلالة .

« الثالث » ما عن الفقيه الحمدي « ر » من أن العدالة عرفاً ولمة لاستقامة العملية ، وبصيغة ما استفيد من الأخذ الشريف من شرط الملكة في العادل يتم المطلوب .

« وفيه » - مصفاً إلى به بعد استعادة حسن الظاهر من أحجار الباب في تفسير العدالة لا معنى لأحد المعنى العربي أو اللغوي موضوعاً للاحكام الشرعية - أن استقامة الملكة من الاخبار الشريفة منظور فيه بعد تظافر العشرات من الاخبار التي سردت أربعين منها في أول المسئلة وليس فيها عن الملكة عين ولا أثر سوى اعداد منها هي إما غير ظاهرة في الملكة او قادمة للجمع بين معظم أحجار الباب وبينها بحملها على المراتب العالية للعدالة كما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى .

المسئلة (٢٣) - القول بأن العدالة هي لاستقامة العملية ————— ٣٦٩

، وأما القول الثالث (في تفسير العدالة بأنها الاحتساب عن الكسائر وترك الإصرار على الصعائر ، وظهره أنها عبارة عن الاستقامة العملية دون اشتراط الملكية فيها فما يستدل به له امور :

(الأول) طائفة من أخبار الباب .

(ومنها) ما عن الحاصل ذاته عن رصاص عن أدته عن علي عن رسول الله (صلى الله عليه وعليهم أجمعين) (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ورعدهم فلم يحلمهم فهو بمن كملت مروءته ، وظهرت عدالته الخ)

(ومنها) ما عن الحاصل ايضاً من قول الصادق عليه السلام . (ثلاث من كنن فيه وحسن له أربعاً على الناس من ذا حدثهم لم يكذبهم ، وإذا وعدهم لم يحلمهم وإذا حالظهم لم يظلمهم وحسب ان يظفروا في الناس عدالته الخ) .

(ومنها) صحيح آخر لاساني يعمود عن أبيه من قول أبي جعفر عليه السلام . (نفس شهادة المرأة والدمعة إذا كن مستورات من أهل البيوت معروفات بالسر والعفاف مضميات للأرواح ، فأركنك للبذاء والتبرج إلى الرجال في أدينتهم) .

(ومنها) حديث جماعة من قول الصادق عليه السلام من عامل الناس فلم يظلمهم الخ (شبه ما عن الحاصل ، ومنها عبر ذلك من الأحاديث التي مر سردها تحت أرقام (١١ - ١٢ - ١٥ - ٢٥ - ٢٧) .

وهناك طائفة أخرى من أخبار الباب تدل على ردّ شهادة (المعاش ودي بحرية في الدين ، والمريب ، والمتهم وعبرهم وعلى عدم حور الصلوة حلهم ، أو على وجوب القرنة حلهم) أو نحو ذلك مما هي تضاد العدالة من الأحكام ، فتدل بمقتضى تناسب الضدين على كون العدالة عملاً خارجياً ، لا ملكة نفسية ، ولا الشامل للملكة .

(وفيه) أد مقتضى الجمع بينها وبين الطوائف الأخر من الأحكام التي

لا تدل على أكثر من حسن الظاهر بوجوب المصير إلى الثاني ، وحل اختلاف الروايات على اختلاف مراتب العدالة كما سيحيى انشاء الله تعالى

(الثاني) طائفة أخرى من الروايات استدلت بها الشيخ الانصاري (قدس) لهذا القول مثل رواية الأذن (إذ دخلت المسجد فكبرت وبت مع مام عدل ثم مشيت إلى الصلوة أحرأك) وموثقه عمر ر (عن زرارة قال يصلي فخرج الإمام وقد صلى الرحمن ركعة من صلاة مريضة ، فقال : إن كان اماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف) .

و ستظهر الشيخ (قدس) من هاتين الروايتين - ومن غيرهما - هي على سبقهما من الروايات - أن العدالة الفعلية ، أي الاستقامة الفعلية في اصول الدين وفروعها هي المختصة في صلوة الجمعة سواء كانت عن ملكه ام لا ؟

وعن الشيخ (ره) في موضع آخر من باب صلوة الجمعة انه قال . (وما ذكرنا يعرف الكلام في بعض الأحكام الأخرى التي اشير فيها إلى اعتبار العدالة في الإمام مثل قوله عليه السلام في علل الفصل في علل كون صلوة الجمعة ركعتين قال : لأن الصلاة مع الإمام أتم لعلمه وحقه وعداله)

(وفيه) ان الانصاف عدم دلالة هذه روايات وامثالها على ما هوية العدالة وعا تدل على لزوم العدالة فقط دون إشارته إلى مفهومها ، فتنص القعدة في مثله إن كان للعدالة اصطلاح خاص في الشريعة حلب على المصطلح الخاص ، وإلا الرجوع في تفسيرها إلى العرف العام أو اللغة التي بها يستكشف العرف العام .

(الثالث) استدلت بصحيفة ان بي معمر شريف أن «ظاهر عرفاً من التفسير والمعاف الفعلية منها لا الملكية ، بقرينه عطف (كف الطن والعرج الح) الظاهر في الفعلية او صريح فيها عليهما ، فيكون ، ويعرف

«احتساب الكناثر» دليلاً على احتسابه عن المعاصي كلها حتى الخفية مثل الربية والمعيب ونحوهما .

(والقول) «ان القول لما كان عن الطريق الى العدالة فالستر والمعاف وكف النظر واحتساب المعاصي كلها تكون طرقاً اليها لا معها» فكون نفس العدالة هي الملكة (لا يؤسس) ظهوراً عرفياً متبهماً لدى العقلاء حتى يبنى عليه الحكم الشرعي لتعارف مثل هذه التعابير في كلا الجاهدين كما لا يخفى .

(أقول) انه لا يبعد القول بأن جميعه ان ابن أبي يهفور لارمها لمن تأملها ودقق النظر فيها ، رأى يكون الملكة ، ولكن ليس لها ظهور في ذلك بحيث يصح دعي العدالة ممن كان محتسباً عن المحرمات آتياً بالواحدات ولكن لا عن ملكة ، او شك كونهما عن ملكة اولا .

رابع) عدم التصريح بالملكة في أحاديث العدالة الكثيرة المتفرقة في مختلف بواب كتاب الصلاة ، وكتاب الشهادتين ، وكتاب القضاء ، وغيرها التي ربما بلغت لمئات من تنسيق إحصائها دليل عدم اشتراطها في العدالة ولو كان كذلك ، وقد نقل ذلك عن العلامة الخليلي قدس سره .

، وأورد عليه) بأن الدليل بالملكة استمداده من مطاوي التعابير الواردة في روایات الباب ولم يدع أحد أنه صرح بالملكة في رواية ما حتى يرد مثل ذلك ولو كان قد وقع لتصريح بالملكة في رواية ما لم يمنع البحث في هذا التطويل .

(الخامس) ما عن الوحيد السهماني (قده) من ان حصول الملكة بالنسبة في كل المعاصي يكون في غاية البدرة إن فرض تحققه ، وبسبب أن العدالة بما تعم بها السوى وتكثر اليها الحوادث في العبادات والمعاملات فلو وحلت الملكة في العدالة والحال هذه وحسب خلال النظم .

على ان القطع حاصل بأنه لم يكن امر العدالة في زمن المعصومين عليهم السلام على هذا السج ألا ترى انه ورد في صم الجماعة انه إذا أحدث أو حدث له مانع آخر أخذ بيد آخر وأقامه مقامه .

(وأورد) عليه دمع المعاصرين بما حصله . أن المقصود بملكية العدالة ليس الذي ذكره الوحيد السهائي (قده) فانه صحيح في غاية البدرة ، وإنما المقصود بها الحالة الواحدة المستمرة الباعثة على ملارمه الطاعة وترك المعصية ، وهذه الحالة ذات مرتب مختلفة أعلاه ما يساوق المعصية ، ودناها ما يشترط في امام الجماعة والشاهد ثم قال : وهذه الصفة ليست قادرة في الناس كما ذكره الوحيد السهائي (قده) بحيث يلزم من انقطة الأحكام بها اختلال النظام .

(السادس) ان الحكم برؤال العدالة عند عروض ما ينافيها من المعاصي ، ثم الحكم برحوع العدالة بمجرد التوبة دلالة على عدم كونه الملكة ، وإلا فالملكة إن كانت فلا تروى بمعصية ، وإن زالت فلا ترجع بمجرد الندم على المعصية لذي هو التوبة (فيما يكفي فيه الندم فقط) .

(وأجاب عنه) بعض المعاصرين بما لا يرجع إلى معتزل ، قل ، ان العدالة ليست هي الملكة المجردة بل هي مقيدة بعدم عروض ما ينافيها ، فبعدم عروضه تنعدم العدالة وإن كانت الملكة باقية .

(أقول) معنى (الملكة) هي القوة القوية الساعثة على ملارمة الطاعة وترك المعصية ، فإن أرادوا الملكة هذا لى فهو لا يروى بمعصية انفاقية مرة واحدة ، وإن أرادوا به غير ذلك فلا يسمى ذلك ملكة

نعم : لو قلنا بأن المستند من مجموع روايات الباب هو حسن الظاهر ، أو مجرد لاسلام مع عدم ظهور الفسق انجبه الحكام المذكوران ، إذا فالمعصية يهدم حسن الظاهر ، والتوبة يرجع حسن الظاهر ، وكذلك فالمعصية يهدم (عدم ظهور الفسق) والتوبة يتحقق (عدم ظهور الفسق)

المسئلة (٢٣) - العدالة والقول بأنها الإسلام وعدم ظهور الفسق ————— ٣٧٣

(واقول الرابع) هو الاسلام مع عدم ظهور الفسق استدلاله بامور .
(الاول) الاجماع الذي نقله الشيخ في الخلاف على انه دا شهد عند
الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما حرج حكم بشهادتهما ولا
يقف على البحث .

(وفيه) - مصافاً في مودعه جمعت خلاف ، وكونه موقولاً ،
وحتمال استماده من « قطع به إلى الأدلة المذكورة - انه مع خلاف العظيم
المرور كلف بختمل تحققه ، مع به معرض رجوع المحكى عن امسالك على
خلافه ، وقد نقل لرياض عن المحقق اجماع لأمة على عدم كون العدالة امةتيرة
هي ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق .

وعن الشيخ الانصاري (قدس) في مجلس درسه به - ان بعض كلمات
الشيخ الطوس (قدس) فيه خلاف ذلك .

(الثاني) قسم السيرة منذ زمن رسول الله صلى الله عليه وآله عن عدم البحث عن
عدالة الشهود ، وقد ادعى ذلك نصاً لشاخ الصوسي (قدس) في الخلاف .

(وفيه) - عن تفسير الإمام المكي رحمه الله وهدية لخر العاملي (قدس)
عن جد أبيه رحمه الله خلافه من انه كان اذا حتمت اليه رحلان - إلى أن قال
واد حادو وشهود لا يعرفهم بحير ولا شر دعت رحلير من حيار أصعبه
يسئل كل ممها من حيث لا يشمر الآخر عن حان الشهود في قوتلهم وبحلاتهم ،
واد ثلوا عليهم قصي حشندر على اندعى عليه - إلى أن قال - وإن لم يعرف
لهم قبيلة سأل عنها الخصم ، فان قال صد علمت ممها إلا حيراً بعد
شهادتهما) .

وقد قدما هذا الحديث بطوله عند سرد الأحاديث وقدما معه ايضاً
صحيح الجعفرات عن المحدود الذي شهد عند علي بن الحسين فسل عنه قومه
فقالوا فيه خيراً فأجاز شهادته .

(الثالث) أصله عدم العسق ، استدلل بها الشيخ (ره) ايضاً حيث قال .
وأصل الأصل في المسلم العدالة والعسق طائر عليه يحتاج إلى دليل .

(وأورد عليه) بأن العسق م كذب من فعل الحرام وترك الواجب ،
فما نسبته إلى فعل الحرام مسوق لعدم الأصل عدم العسق بفعل الحرام ،
وأما دلالة إلى ترك الواجب فلا أصل يقتضي عدم ترك الواجب ، إن لم
يكن مقتضى الامتناع عدم فعل الواجب .

(الرابع) صالة الصحة في فعال المسلمين واقواهم ، وهي تقتضي عدم
صدور فسق منه فيكون عدلاً لعدم الوسطة بينهما .

(واجب) عنه بأن أصل الصحة له مهيان (لأول) حسن فعل وقول
المسلم على نوحه احسن معنى عدم تهمه لذي دلت عليه النصوص (الثاني)
اد صدر عن مسلم فمن او قول قدس لصدوره على وجهين - حسن لرم حمله على
نوحه احسن ، وكلا التبيين غير مناسب لم - نحن فيه (أما لأول) فلأن
مقتضاه عدم تهمه لا الاتهام بكون الصادر من المسلم حسن وقعاً (وأما
الذي) فهو فيما كان فعل صادراً وشك في كميته ، لا فيما نحن فيه الذي
شك في أصل صدور الحرام منه .

(وما في) بعض شروح العروة من أن المراد بأصل الصحة هو ظهور
حال المسلم على وقوفه على الحدود الشرعية ثم رده بأنه لا دليل على هذا
الظهور إلا العلة والعلة بالعكس اد العالجب فيهم عدم وقوفهم على الحدود
(فيه ما فيه) د لدلائل على هذا الظهور لمس العلة بل الأدلة الخاصة
والتصوص الدالة على اعتبار حسن وقول المسلم صحيح .

(الخامس) اد الظاهر من حال المسلم التزامه بالطاعة وفعل الواجبات
وترك المحرمات .

(وأورد عليه) بأن منشاء هذا الظهور إن كانت العلة هو مردود

المحنة (٢٣) - العدالة والقول بانها الاسلام وعدم ظهور الفسق — ٣٧٥

صغرى وكبرى ، لأن الغلبة مع العساق ومع الفسق لقوله تعالى (وقليل من عبادي «شكور ») و (أكثرهم لا يعقلون) ولعمري ، ولعدم الدين على حجة هذه العلة (وإن) كان منشاء هذا الظهور غير العلة ، هو حجة شرعاً قلبية .

(السادس) مقتضى قاعدة مقتضي ولعدم احكام بالعدالة ، لأن لاسلام مقتضى للطاعة ، والمصلحة مانع عنه .

(رابع) ما حقق في الأصول من عدم مدرك سليم لهذه القاعدة (مصافاً) إلى أن الاسلام وحده ليس مقتضياً للطاعة ، انما مقتضى للطاعة هو الخوف من العقاب بشكوك وجوده سلاً ، او عثرة دعة على ذلك

(السابع) انه لو لم يكتب بالاسلام وعدم ظهور الفسق في العدالة لم ينظم الأحكام للحكام حصوفاً في البلاد الكثيرة ، والمدن الكبيرة ، والافصاة الجديدة

(وأحب) بأن هذا لازم لو قلنا بكون العدالة الملزمة مع الانعام بحصول العلم بها ، أم لو اكتفيها في مقام الشهادة بجهن الظاهر تعبيراً للعدالة ، و طريقاً تعديلاً اليها فلا يترحم ما ذكره .

(الثامن) اصلاى قوله تعالى : (واستشهدوا شهود من رجالكم) بتقريره نه يدل على كفاية مطلق الشاهد ، وقد قيد بدليل مفصل نه يعتبر في الشاهد العدالة ، فمن علم حقه تروا شهادته ومن لم يظهر منه الفسق يؤخذ باطلاق الآية فيه .

(رابع) اولاً . انه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية

وثانياً : بعد ما علم من الدليل المفصل تقبيده بالعدالة فلا مخرج لقضاء الإطلاق حتى يستدل به عليه ، اد المفروض كونه اطلاقاً لم يرد حلقه .

(التاسع) وهو العمدة في الباب أخبار مستفيضة وقد تقدمت عند سرد روايات الباب .

(منها) صحيح حميد عن الصادق عليه السلام وفيها (اذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون شهادة الزور أحييت شهادتهم جميعاً) .

(ومنها) صحيح علقمة أو حسنة مصاح بن عتبة عن الصادق عليه السلام ، وفيها (فمن لم يره يمينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فمـو عن أهل العدالة والسفر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مدسماً)

(ومنها) خبر العلاء بن سيدة عن الصادق عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمم قال عليه السلام لا تأمن به ، دا لم يعرف يعني (

(ومنها) ما روى عن علي عليه السلام انه قال شرع (واعلم ان المسلمين عدول لبعضهم على بعض ، لا محدوداً بحد لم يثبت منه أو معروفاً بشهادة زور أو ظنين) .

(ومنها) حسن بن علي عن أبي الحسن عليه السلام عن شهاب بن محمد عن علي الصفاق أيكوون طلاقاً فقال عليه السلام (من ولد علي العطرة أحييت شهادته على الصفاق بعد ان يعرف منه خير) .

(ومنها) خبر ابن المغيرة عن أبي الحسن عليه السلام ربح طلق مرأته وأشهد شاهدان فاصيب قال عليه السلام (كل من ولد علي العطرة وعرف بالصلاح في نفسه حارت شهادته) .

(ومنها) غير ذلك مما استدلل به لهذا القول .

وأحب (عنها) بامور أحسنها أن مقتضى الجمع بينهما وبين ما ذكره روايات الباب وبين دلالة الكتاب وغير ذلك هو المصداق في القول بحسن الظاهر تفسيراً للعدالة أو طريقاً تصديقاً ، وإن أنى بمصداق عن الجمع بذلك وجب حملها على ما قلناه .

المسئلة (٢٣) . العدالة والقول بأنها الإسلام وعدم ظهور الفسق ————— ٣٧٧

وأما بقية الأجوبة فلا يخلو منها عن المناقشة :

(منها) أن لروايات لا تتم دلالتها في أنفسها .

قال جمع من شراح العروة المعاصرين (أما صحيح حرير) وخبر العلامة
ولأن الظاهر منهما أن أفراد من عدم معروفية والعق عدم معرفيته حتى
المعاصرين معه وهذا يلزم مع حسن الظاهر .

(وفيه) أولاً . عدم لمعرفية والعق ظاهر في عدم كون فسقه معروفاً
عند الناس وإلا فلكون شخص معلوم الفسق عند معاصريه لا يسمى عرفاً
(معروف الفسق) .

(ثانياً) . لا يلزم ذلك حسن الظاهر المعتبر في العدالة خصوصاً بما يصدق عليه
كونه متبرأ عقيباً ، معروفاً بذلك وبكف انطوائه والفرج والبدن والحد الح .

قنوا (وثما خبر علقمة) - مصداقاً إلى ضعف سنده بصالح بن عقبة
(ندي ذكر العلامة في شأنه أنه كذاب عدل لا خفتت إليه) ، وإلى أنه
لا يقاوم برويات التي اشترطت السر والعقد وبحوفا - فإن ظاهره غير
آب غير ردة حسن الظاهر ، لأن صدره وإب تضمن قبول شهادة لمقترف
للديب إلا أن دبه لقوله يُؤْتِيهِم (فهو من أهل العدالة والسر وشهادته
مقبولة وإن كان في نفسه مديناً) يدل على اعتبار حسن الظاهر ، ويوجب
تقييد الصدر بما إذا كان دبه مستوراً لا يعرفه أهله ومحلته .

(وفيه) أولاً . أسلمنا صحة الاعتماد على سند حسن علقمة ، لأن أفراد
السمد كلهم أحلاء غير محل الكلام سوى صالح بن عقبة الذي تفرد ابن
العصائري على دمه (ندي قبل عنه إنه لا يعلم من حرجه وسيف ابن
الحجاج أحد) وتعتمد العلامة عليه في ذلك ، مع توفر إشارات الصحة
وخلالة فيه كما يظهر ذلك لمن لاحظ حاله في حاشية استدرك ، فهو وإن لم
يكن بمروءة الصحيح فلا يقل عن الحسن ولا حظ وقامل .

وثانياً . أن عدم مقاومته لروايات الستر والمعصية غير محل الكلام وأما هو عدم دلالة بنفسه ، والمعرض دلالة .

وثالثاً . بأن الرواية صدرأ وذنباً واولاً وأخيراً صدره بلا اشكال في كفاية الإسلام وعدم ظهور العتق بدون البحث عن حاله والتحقق عن انه حسن الظاهر أم لا ؟ (فإن) أرادوا بحسن الظاهر ذلك الوضوح في التصديق بين الأقولين ، وإن أرادوا غير ذلك فلا دلالة للعصية عليه والعرف بذلك . وكيف يدل (فهو من أهل العدالة والستر) على حسن الظاهر بعد ضرورة المشتدأ (فمن لم يره عصياً يرتكب دسماً ولم يشهد عليه بذلك شهد ن) في الأعم من ذلك ، خصوصاً حسن الظاهر «المعنى غير مطلقاً إلى المسكنة تعدياً» هذه لا يجتمع مثل هذه العموم و الاطلاق ، ثم التصريح في آخره د (وإن كان في نفسه مدسماً) آب عن الحسن على حسن الظاهر «المعنى المعروف» .

(وأما ما روى) عن علي عليه السلام وقوله لشرهع فأجابوا عنه . مصادراً إلى ضعف سنده ، وإلى كونه محملاً قد استثنى منه الطيب وهو كل فاسق كما أشير إليه في صحيح بي نصير عن الصادق عليه السلام (قلت فاما سق والخائن قال عليه السلام كل هذا يدخل في الطيب) - بأنه إذا استثنى حاص عن عدم لزوم حين اربعة ترتيب الاثر المعص فلا يكفي مطلق لإسلام من العدالة محدوده بهذه الثلاثة فاللزام المعص حتى يثبت عدم كونه الشاهد منهم .

(وفيه) أولاً . في مثل المسئلة التي تنس على روايات مستهينة بل متواترة إجمالاً لا يكون البحث عن السند من دأب هل التحقيق .

وثانياً . الإنصاف أنه غير محض عرفاً ، واستثناء (الطيبين) المفسر في رواية اخرى كما يشمل (الفاسق) لا يوجب عدم ظهوره في أصل الإسلام ، إذ الفاسق اما ظاهر في المعاصي المعلن بالمعصية كما يدعي ذلك بعض المراجع اليوم ، أو مراد منه ذلك فيما نحن فيه .

وثالثاً : - مصافاً إلى أن تمفون العام لبوم الخاص الذي جاء استثناءً لذلك العام محل كلام بين الأعلام في الأصول - أن المراد بالمحدود عدم كونه محدوداً بعدم يتب منه وهذا إن كان فهو 'نعم غائباً' ، وكذلك عدم كونه معروفاً بشهادة زور ، ومعروفه بذلك غير أصل قيامه بشهادة الزور ، بقي الظن الذي قيل إن أهل السنة فسروه بـ (لثهم) وهو أيضاً لم يعلم علماً لو كان في شخص ، وعدم كون الشخص محدوداً ، أو معروفاً بشهادة زور ، أو ضابطاً أعم من حسن الطاهر كما لا يحق ، وهذا التوجيه لا يوجب العمل بالرواية عند موجهها بذلك .

(وأما حسن الربطي وحبر من شجرة قهولاً فيها : - مصفاً إلى أن اجوب فيها بما لا ينطبق على السؤال لأنه من جهة القضية - أن قد صار لإمام ~~الشيعة~~ في الجواب على بيان الحكم الكلي وهو أنه قيل شهادته من كان معروفاً بخير وللصالح ليس إلا حسن الطاهر .

(وفيه) أن المأثور بتعابير أهل البيت صوات الله عليهم أجمعين خصوصاً ما كان منها في بيان وصف كونه موالياً شيعياً ونحوه ربما يستفيد أن الروايتين يريد به (يعرف منه خير) و (عرف بالصلاح في نفسه) في الجواب عن كون الشاهد نادياً اشترط الإيمان بالمعنى الأحص فيه أي كونه مستمراً ، وعليه دلالة الرواية على القول المذكور ظاهرة (مصافاً) إلى أن حسن الطاهر الذي يشترطونه في العدالة هو أكثر من ب يصدق عليه أنه (يعرف منه خير) و (عرف بالصلاح في نفسه) .

(دد) فالخدشة في الروايات بأنها لا تدل على القول بكهنية الإسلام وعدم ظهور الفسق غير صحيحة .

(ومنها) أن الروايات كلها في الشاهد والشهادة ، وكلاماً في العدالة الأعم من باب الشهادة وباب صلاة الجماعة ، وشاهد الطلاق ، ومرجع التقليد ، والقاضي ، والوالي وغيرهم .

(وفيه) أولاً : العبارة في مثل ذلك بمصوم كلام الامام عليه السلام لا مخصوص كون السؤال عن الشهادة ، وبعضها كانت عامة كصحيح علقمة ، وبعضها عام سؤالاً وجواباً كحديث علي عليه السلام لتسريح .

ثانياً : إن المعروف عدم الفصل بين الشهادة وغيرها ، ولو ثبتت مرقمة من العدالة كافية في باب الشهادة ثبتت في غيرها أيضاً ، لأنها - كما قيل - حقيقة واحدة إما موجودة أولاً (وإن كان لنا فيه تأمل كما سيحيي انشاء الله تعالى) وعن (العدة) الفرق بين عدالة الراوي وعدالة الشاهد ، بشرط الإيمان وعدم فسق الخوارج الظاهرة في الأول دون الثاني ، ونحو غيره أيضاً .

(ومنها) أن روايات الاسلام وعدم ظهور الفسق مخالفة للكتاب حيث يقول تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) وتقريب أن صاهره اشترط العدالة بالإضافة إلى كونه مسلماً لأن (منكم) ضمير راجع إلى المسلمين ، فهو كانت العدالة هي الإسلام لكان ذكر (ذوي عدل) مستدركاً

(وأحب) مضافاً إلى أن احتمال أن يكون المخاطب هم الناس لا مخصوص المسلمين - بأنه امن امر د من كلمة (عدل) عدم ظهور الفسق . (أقول) أما احتمال أن يكون المخاطب عموم الناس فسميه ملاحظة سياق الآية ، فإنه ورد ذلك في الآية الثانية من سورة المائدة الموحدة فيها الحكم للمسلمين عليهم السلام مع استعمال ضمير الجمع لأرادة سائر المسلمين قال تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) إلى أن يقول (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن معروف أو فارقهن معروف واشهدوا ذوي عدل منكم)

وهكذا بل أصرح منه ما في الآية لأخرى قال عز من قائل (يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حصر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم وآخران من غيركم) .

فيستفاد أن العدالة غير الإسلام . ولولا تفسير العدالة في الشريعة لقام

ان المراد من (ذوي عدل مسك) و (ذوا عدل مسك) هو الثقة اوصى
لشهادة المستقيمة ، كما فسرت بذلك العدالة في اللغة وهو في المعروف كذلك ،
ويؤيده استعمال القرآن عدل بمعنى في قوله سبحانه (فاحل ومرتاض من
تصون من الشهد) .

وأما احتمال أن يكون المراد بـ (عدل) عدم ظهور العشق وإن كان تاماً
ولا راد له بل ليس بعيداً ذلك عن مساق الآية عرفاً ، إلا ان المصير اليه يتم
اذا تمت الجهة الروائية على كون العدالة هي الإسلام وعدم ظهور العشق .

(والقول الخامس) حسن الظاهر استدلال له بأدلة :

(الأول) ان ذلك مقتضى الجمع بين ما دل على اشتراط العدالة في امام
الجمعة الظاهر في كونها شرطاً واقعياً وبين ما دل على صحة الصلوة لو ظهر
الإمام - بعد تمام الصلوة - فسقاً فإنه يستعاد منها كون العدالة هي حسن
الظاهر قابلاً لاكتشاف خلافه واقعاً .

(وأورد عليه) أولاً بأن الدليل دل على صحة الصلوة لا على صحة
الأنعام ، ولعل صحتها من أحد القاعدة المعروفة (لا تماد الصلوة إلا حصة)
دعاء على عدم اختصاصها بالناس - كما قبل والزمه جمع من علماء العصر ولعله
ليس بعيد - ، وهذا أعم من أن تكون العدالة حسن الظاهر .

وثانياً : لعل العدالة شرط علمي لصحة الأبتام لا شرط واقعي ، ولعل
الأمر القضائي موجب للاجراء ، وبكليهما يرفع حكم اعادة الصلوة مع امام
قد كشف بعدها فسقه ، فكيف يعني موضوع الحكم مع قيام هذين الاحتمالين؟

(الثاني) ان مقتضى الجمع بين ما دل من روايات على اشتراط العدالة
في الشاهد وبين ما دل من الروايات على اعتبار كون الشاهد حسن الظاهر
بصيغة أن العدالة وحسن الظاهر ليسا شرطين متغايرين (هو) كون العدالة
نفسها حسن الظاهر .

(وأورد عليه) بعض الأعلام لمعاصرين بأن غاية ما تدل عليه الطائفة الثانية هي كفاية حسن الظاهر في ترفيب أحكام العدالة ، وهذا أعم من أن يكون حسن الظاهر نفس العدالة ، أو يكون طريقاً إليها تمهيداً ، بل الظاهر من جملة منها كونه طريقاً إلى العدالة كصحیح ابن أبي يعفور ، وروايات من عامل الدس فم يظلمهم ويخونها

(أقول) لا ينافي أن في بعض الروايات دلالة عرفية على كون حسن الظاهر بمعنى العدالة ، لا كونه طريقاً إليها كحديث يونس عن بعض رجليه عن الصادق عليه الصلوة والسلام وفيه (فإذا كان صاهر لرجل ظاهراً مأموراً حارث شهادته ولا يسئل عن دطنه) وقد ذكرناه تحت رقم (٤١) عند سرد الأحاديث فقوله **ظننه** (ولا يسئل عن دطنه) ظاهر في كون حسن الظاهر هو الشرط لقبول الشهادة وليس ورثه شيء .

(الثالث) الروايات الدالة على أن العاصي إذا تاب قبلت شهادته ، فإنها — عرفاً — ظاهرة في كون (العدالة) هي هو حسن الظاهر ، وظاهر التائب حسن يدل على إقلاعه عن العاصي وقد ذكرناه بعض تلك روايات عند سرد الأحاديث فراجع رقم (٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥) وغيرها

(وما عساه) أن يقال من أن قوله تعالى في مقام قبول شهادة التائب (إلا الدس قابو وأصلحو) يدل على لزوم (الإصلاح) ريادة على أصل التوبة ، وليس الإصلاح سوى الملكة ، لأن غيرها متغى بالاجماع (فقيه) أن الظاهر من (وأصلحو) كون لواد عطف تفسير وتوضيح ، وإن كان الأصل — كما قيل — في لواد أن تعطف المعابر على المعابر ، لا الشيء على نفسه ، ولكنه أصل لدى الشك وهو مثبت في نفسه ، فلا يقوم مثل الظهور ، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ترك الاستعصال في روايات الباب فإنها قد صدر وره التوبة مثبتاً وهي في الوسائل والمستدرک بصع عشرة حديث ، وخبر لدعائم عن الصادق عليه السلام أصرح في ذلك وقد مر عند سرد الأحاديث تحت رقم (٣٤) وفيه (وقد استثنى الله عز وجل في ذكر ردّ شهادة القاذف من

ثابت (فقام « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ثم استثنى قول « إلا الذين تابوا »
 وم يذكر الإمام عليه السلام بقية الآية دليلاً على أنها ليست شيئاً وراء أصل
 التوبة .

« الرابع » قدم الشهرة بين الأعلام على تقديم إخراج على المعدل عند
 التعارض لا يلائم . لا القول بكون العدالة حسن الظاهر . لأنهم عللو ذلك
 بأن فيه تصديقاً لها ، لأن الممدل يقول « لم أر منه ما يدل على العشق »
 وإخراج يشهد برؤيته وعلمه بصفته « ولو » كانت العدالة أمراً واقعياً غير
 حسن الظاهر كان مقتضى القاعدة تعارضهما ولحكم عليها بحكم المتعارضين أما
 التسايف كما هو المعروف ، أو التخيير قيل أيضاً لأن كلا منهما يخبر عن أمر
 واقعي وتقديم أحدهما حسناً يكون من الترحيح بلا مرجح

« وورد عليه » ولا ، بأن تقديم قول الجرح على قول الممدل معطلاً
 « لتعليق المذكور به بثبت دليل معتبر من كتاب أو سنة » وجماع محض ،
 أو دليل عقلي ملزم ، فلا يكون ما ليس بنفسه ثباتاً دليلاً لاثبات شيء آخر
 غير ثابت .

« وثانياً » قيل بأن اندس المذكور يمكن جعله دليلاً لكون العدالة من
 لأمر واقعياً « أي الملكة » « يكشف الواقع السيء أبعاد من اكتشاف
 واقع الحسن من الممكن أن يكشف لشخص حسن وضع ربه مع كونه
 - في نفس الأمر - غير حسن ، ومن العبد أن يكشف شخص سوء واقع
 ربه مع كونه في نفس الأمر - حسناً كما لا يخفى .

« وثالثاً » قيل أيضاً « استحسان الاستدلال مع كون العدالة « الملكة »
 مصافه عدم صدور الكثرة منه - قدماً فيها جارحاً عنها أو لدليل جارحي -
 « لو أحرر شخص ملكة العدالة في « ربه » يمكنه الاعتماد على عدم صدور
 الكثرة منه بأصل العدم » وإخراج ، يدعى العلم بصدور الكثرة منه ،

فكون قول الجرح حاكماً على قول المعدل ، لأن أصل العدم بذوب في مقدم العم ، مع أن الجرح لا يدعى علم للملكة ، بل ربما يعترف بوجودها في «ريد» ولكنه لما يدعى صدور الكثرة منه ، وعلى هذين التقريرين يتم تقديم قول الجرح مع لا يتم كون المعدلة هي «الملكة» .

«أقول» لا بأس به الدليل لم يكن الاعتماد عليه محذوراً ، وأما لو كان في البين دليل صلح ما ذكر مؤيداً له .

«الخامس» أحبار متعددة دلت على أن المعدلة المطلوبة في الشهادة وصلة الجماعة وغيرهما هي حسن الظاهر وقد ذكرناها عند سرد الأحاديث تحت أرقام ١ - ٣ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٤ - ٢٦ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ «فراجع تفصيلها» .

«ومنها» صحيحة ابن أبي عمير التي نقل عن العقبه الحمداي «قوله» أن موضع منها يدل على كون المعدلة حسن الظاهر ، وإنما صدرت المعدلة بالسر والعمى وكف لأعضاء الأربعة ، وظاهر ذلك كون حسن الظاهر سوء كان حسن الواقع - في نفس الأمر - أم لا .

«ومنها» معتبرة يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام «قوله» : «خمس أشياء يجب على الناس الأحاد فيها بظاهر الحكم ، وعد منها «الشهادات» .

«ومنها» معتبرة العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحكم ؟ فقال عليه السلام «لا بأس إذ كان لا يعرف بفسق» .

«ومنها» صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «قوله» : «لو كان الأمر إلينا لأجزأ شهادة الرجل إذا علم منه خير» .

«ومنها» موثقة عمار بن مروان عن الصادق عليه السلام «قوله» : «في الرجل يشهد لابنه والابن لأبيه والرجل لامرأته قال عليه السلام : «لا بأس بذلك إذ كان خيراً» .

(ومب) موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : (لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائماً) .

و لانصاف عدم دلالة على اكثر من حسن الظاهر .

(ومب) معتبرة براهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام : (من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به حيراً واحيروا شهادته) ودلالته على حسن الظاهر غير مسكور (وما رعا يقل) من أن (ظنوا به خيراً) فيه ياء او شارة إلى أن العدالة بشيء وراء حسن الظاهر لمكتشف بصلوة خمس في جماعة ، وقد أمر بأن يظن به حيراً (ففيه) إن كان ذلك إشارة إلى شيء فلا يكون إشارة إلى (الملكة) كما لا يخفى ، مصداقاً إلى عدم شهادته لاحكام الشرعية على مثل هذه الإيماآت .

(ومب) موثقة السكوني عن حمزة عن أبيه عبيد السلام (ان شهادة الأحم لأبيه تجوز اد كان مرضياً ومعه شاهد آخر)

وكفة (مرضياً) إن لم يدل على كفاية مطلق الاسلام ، او مطلق التشيع . كما انه ليس بالبعد - فلا دلالة لها على اكثر من حسن الظاهر (وما يقل) من أن المراد به (المرضي) هو المرضي اصطق ، لأنه لو كان حسن الظاهر عبر حسن الوقع يصح أن يقال فيه قيداً (مرضي الظاهر فقط) او استثناء (مرضي إلا في وقعه) والقيد والاستثناء دليل لخصوص (ففيه) أن هذا فلسفة يعمله عن الظهورات العظيمة التي هي الحجة ، ولم تكن ظواهر لأوامر الشرعة على لدقات الفلسفية في يوم ما .

(ومب) معتبرة السكوني عن أبي علي بن راشد عن الباقر عليه السلام : (لا تنص إلا خلف من تشق بدينه) وهو إن احتمل دلالة على مطلق الإيمان ، لأن ظاهر مثل (تشق بدينه) في أحبار الأئمة الاطهار هو التشيع واعتقاده

بالأغية المصومين عليهم الصلوة والسلام ، وهو أعم من كونه حسن الظاهر ، إلا أن هذا انصراف رعا شك فيه فيكون دلالة على كفاية حسن الظاهر في محله ، فإن الشخص الحسن الظاهر يطلق عليه انه (تثق بنديه) أي بتدينه (وما قبل) من أن الوثوق بالنس لا يكون إلا بما يرادف للملكة (فإياه الذي يوثق بنديه بمول مطلق (فعليه) أن ذلك قرء أعلى والحسن الظاهر مرد ابرل ، وما دام الاصطلاح العربي يشمل كليهما فلا دليل على التخصيص بالفرد لأعني (نعم) إذا شك في ظهور اعتباره في الأعم كان الأحدهما متيقن وهو الوثوق الكامل بالنس لمرادف للملكة هو المتيقن (اللهم) إلا أن يحدش - حينئذ - في الدلالة على (الملكة) لأن الوثوق بالنس قد يقال فيما يوثق بعدم صدور المعصية عنه نعم من أن تكون عن ملكة أم لا (وهو في محله . .

(ومنها) روایات الكثيرة التي تدل على قبول شهادة القادف والمحدود والعاصي بعد توبتهم ، وليست التوبة إلا حسن طاهر من لذي أتى بمعصية ، ولو كانت المعدلة (الملكة) لما رجعت الملكة بمجرد التوبة .

(مثل) صحيح الكمانی عن أبي عبد الله عليه السلام : عن القادف بعدما يقدم عليه احد ما توبته ؟ قال يكذب بهمه (قلت) أرأيت إن أكذب بهمه وقاب أقبيل شهادته ؟ (قال) نعم .

وصحيح الحميريات إن رجلاً قطع في قطع الطريق مشهد عند علي عليه السلام شهادة ، فسل عنه قومه ؟ فقالوا فيه حياً وأحار فيه علي عليه السلام شهادته حين تاب وعلمت منه التوبة .

وحسن الدعائم عن أبي حمزة عليه السلام لا يجوز شهادة المهمل ، ولا ولد الرثا ، ولا الأبرص ، ولا شارب السكر ، وليس يحسمون مع المطالبين والمبين وأهل السكر في مجلس المنكر مع المواهر والأحداث في الریسة (لی أن قال عليه السلام) ، كان أحد من هؤلاء مقبياً على ما هو عليه

وظاهره قبول الشهادة منهم بمجرد رجوعهم عما هم عليه .

وخبر الحاصل باساده عن أبي عداة عليه السلام قال ثلاثة لا يصلى خلفهم المجهول ، والغالي وان كان يقول بقولك ، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصدأ .

المراء - (المجهول) المجهول العقيدة ، أو الشيعي المجهول الحان ، وظاهره اذا كان مؤمناً غير عاهر بالفسق يصلى خلفه ، وهل هذا إلا حسن الظاهر ، إن لم نقل بدلالته على كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق ؟ وقد المصلي (ره) كما في سمية السحار - (الظاهر أن المجهول من لا يعلم دينه والا فلم يكن حاشية لي ذكر عاهر بمعنى مقتصدأ ، أي متوسطاً في العقائد بأن لا يكون عالياً ولا مفرطاً) .

وعبر ذلك من الروايات الكثيرة بهذه المصامين .

وقد استدلل هذا القول أيضاً بروايات طهرها كعدة لاسلام وعدم ظهور الفسق في ترتيب ثار العداة كصحيح علمة وغيره مما مر سابقاً .

« وقد اورد ، على الاستدلال بهذه الروايات أمور »

« الأول » الحدة في اسنادها .

« والحب » أولاً . مع قضاها وتكاثرها بل ربما يدعى نواترها بالحق لا بحجج للحدة السنية .

وثانياً . إن كثيراً منها صحيح و موثقات او معتبرات .

فصبر بن أبي يعفور صحيح بلا شكال كما قدمنا ذلك في القول الأول و خبر « محمد بن مسلم عن أبي حمزة عليه السلام ايضاً صحيح لأن رحاله كلهم ثقات ومن الأحلاء « والعلاء » الذي وقع في السند راوياً عن محمد بن مسلم وروى عنه الحسن بن محبوب اما هو العلاء بن رزق القلاء الحليل القدر هو لانه الذي قالوا فيه « من أصحاب محمد بن مسلم » وهو الذي يروى الحسن بن محبوب عن كتابه .

« وحبر » عمار بن مروان موثقة كالصحيح ، لأن السند كلهم ثقات أحلة غير عمار بن مروان الذي كان قطعياً ولكنه من الأحلاء الذين لا يرد حديثهم .

« وخبر » العلاء بن سيابة معتبر السند لكون رجاله كلهم ثقات باستثناء « ابن » الذي من أحلة الموثقين ، والعلاء من سيابة الذي قيل عنه « انه لم يرد فيه مدح ولا قدح » ولكن قرئ ثل على كون حديثه معتبراً وحجة مثل :

١ - رواية جمع من أصحاب الإجماع عنه كابن عباس أبي عمير .

٢ - ذكر الشيخ له في رجال الصادق عليه السلام هو وقريبه عنه .

٣ - وجود « ابن » في سنده ، وقد عد الصدوق كتاب ابن من الكتب المعتبرة .

٤ - نقله في ثلاثة من الكتب الأربعة الفقه ، والتهذيب ، والاستبصار .

« وحبر » يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً معتبر لوجه .

١ - رواية في الكتب الأربعة ما سند منعه مع ملاحظة ضمن الكوفي والصدوق (قدها) . لما يرويه فيها .

٢ - كون يونس من أصحاب الإجماع الذي صحح بعض كل حديث فيه أحدهم .

٣ - صحة السند إلى يونس في التهذيب .

٤ - حكم ابن أبي عمير بصحة كتب يونس بن عبد الرحمن التي بالروايات كلها والاعتماد عليها سوى ما يتفرده محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس . ومع هذه وغيرها بعد الحديث معتبراً ولا يتخذ فيه جهل « بعض رجاله » .

الذي نقل يونس الخبر عنه عن الصادق عليه السلام ، مع دلالة بعض رجاله ، على كون الرجل من أصحاب واصدقاء يونس .

« وخبر » أبي بصير صحيح لوثاقفة السند كله غير عثمان بن عيسى العامري الذي هو موثق كالصحيح .

« وخبر » ابراهيم الكرخي معتبر لكون السند اليه صحيحاً وأما ابراهيم نفسه فلم يرد فيه شيء غير أن رواه جمع عنه وهم من اصحاب الاجماع او هم ممن يوصون على أنهم لا يروون إلا عن ثقة أو من حلة الثقات مثل ابن أبي عمير ، والحسن ابن محبوب ، واد بن عثمان ، وصعوان بن يحيى ، و ابراهيم بن مهزيب ، وإبي ايوب يحمل حديثه معتبراً .

« وخبر » السكوي موثق بالسكوي نفسه ، وبالحسين بن يزيد التوهلي وثاقي السند صحيح .

« وخبر » أبي علي بن رشد معتبر موثق بالسكوي .

وأما روايات اسوة وقبور الشهادة من الحدود والآداب بعد توثيقه وفيها طائفة من المعتمدات والصحاح والموثقات ، وقد تركنا ذكر أكثرها وما ذكرناه :

« خبر » الكنتاني صحيح السند .

« وخبر » الجعفرات ايضاً صحيح السند .

« وما اشكل » به في سند الجعفرات من أن السبعة «في بايديها وحادة ومثلها غير مأمومة من الخلط ، و العلط ، وبحوي » نفسه ، أن سيرة العقلاء في كل أمور قائمة على قبول مثل ذلك لا دا قامت امدرة على الخلاف فكتب الفلاسفة ، والأطباء ، وسائر العلماء الكبار نسب اليهم وإن كانت وحادة ولا يرى العرف العقلاء ، والعقلاء في ذلك تعريظاً في القول ، بل يتناقضونه كأمر صحيح .

(وما رثنا) واحد ويوجد في مثل الكتب الحاصلة بالوحادة من ثبوت
شكها (او غلط) او تحريف وبحوها (فلا يחדش) في ذلك بعد تمامية ساء
العقلاء عليه (نظير) ما واحد ويوجد من الاشتباه والغلط والتحريف في
الخبر او حد ومع ذلك خبر واحد صحيح فم ينسب خلافها للخصوص
في مورد خاص .

(والكلام) على حجية المعصية مبسوط فحده في حديثه استدرك
وقد ذكرنا عند سرد روایات العدالة في المقام حراً عن الرضوي وحسين
عن الدعائم ، بصاً .

(الايراد الثالث) الخدشة في دلالة الروایات المذكورة على حسن الظاهر ،
وهي ان اتم صواب بعضهم ان كان قدالة للخدشة في دلالاته ،
فبعضهم لاخر آيب عن ذلك (مصفاً) ان ب مجموعها من حيث المجموع
سواء من حسن الظاهر فلا شكا ولا ترك الظاهر كل ما في نفسه عن
المدى مصفاً و ب ما ، ونظر في هذه الروایات بصراً عريضاً ، حيث لا حد دلالاتها
على حسن الظاهر غير قادر صدقته ، فكيف يحدش والادكار (مثل)
حجة أشبه يجب لاحد فيهم بطر حرك وعتد منهم (الشهد)
ومثل و ب امر د ، لا يعرف نفس (مع ملاحظة في (يعرف)
من ظهور العسق ،

ومثل و ب ، الأمر لا أحد شهادته (بحر) ، عدمه خبر مع
ملاحظة ب ، كره في ساق الايجاب وهو لا يجب سوى الجزئية
ومثل : وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً .

ومثل : على ولي ان يحير شهادته . (كونه مع دفعه)
وهكذا غيرها كيف يمكن الخدشة في دلالاتها ؟

(الايراد الثالث) على روایات الدعة على و عداله هي حسن الظاهر

لا الملكة ولا حجاب المعاصي . هو ن مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين الروايات التي دلت على أن العدالة هي الملكة وحسن الظاهر طريق اليها ان يقال «الثاني لأن فيه جمعاً بين الطائفتين .

رواه (أن الروايات التي سردنا ذكرها في أول المسئلة وهي أربعون حديثاً منها خمسة أحاديث يمكن أن يقال بأنها تدل على كون العدالة (الملكة) وهي المرفعت ١ - ١٦ - ٢٩ - ٣٦ - ٣٧) وسأني في آخر المسئلة ان شاء الله تعالى بان عدم صراحته في ذلك مصداقاً حتى نصبح لحسن ظواهر أخبار حسن الظاهر ونعوضها عنها .

(لا يوجد رابع) حسن الظاهر هو كمال نفسه هو العدالة ، وحسن القول وترتب آثار عدالة على من كان ظاهراً حسناً ولكن علم به يرتكب الكثرة في السر وهو من مدبذب أحد

رواه (أن عدم الاجماع - بان تم على مسنده لا يكون دليلاً إلا على الحكم الخاص الذي قام عنه الاجماع ، ولا يصرف منه صراحة وظواهر الاجماع ، وكل حديث من ينظر في انفعه من فهم الاجماع على ان من صلى حلف رحل ثم قيل كونه غير مسلم ، ومسلماً فمسلاً لا يبعد ما يورده ، وقد لا يدل على أن عدالة مجرد وسلام من مجرد كونه - ر .

مضافاً إلى بان بعض روایات كاذب تدل على عدم بعضه ارتكاب المعاصي في انحصار مثلاً صحيح علمية وهذه (شهادته مفهولة وإن كان في نفسه مدبراً ، وصحيحاً ، حريزاً) وعلى «الوأي» بان يحجب شهادتهم ، لا أن يكونوا معبرين به ، وقول علي بن حكيم شرحه وهذه ان ادله من غير بعضهم على بعض ، وهكذا عرفهم مرت مدبراً .

(فإن) تم جماع خبر أن يرتكب الكثرة في ان حسن غير عادر حرجنا عن ظواهر هذه الأخبار والاجماع ، الا كان ادبراً في ظواهرها ، كما ربما

ينسب القول بذلك إلى ابن الحنبل ، والمعيد ، والشيخ ، والشهيد الثاني (قدس الله أسرارهم) وكل من قال بأن العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق .

(وللدليل الخامس) لا نقول بحس الظاهر : ما قيل من أن معرفة الواقع معتمدة ، فإذا أمر المولى عبده بشيء أراد منه ظاهره ، فإذا قال أكرم هاشمياً ، أو أهن أموياً ، فالقصد ما كان ظاهراً هاشمياً أو أموياً ، لا وقفاً لعدم السبل عادة إلى معرفة الواقع وهكذا العدالة

(وأجيب) بأن ظاهر إمامنا المولى للعبد إرادة المعايير الواقعية للموصي به ، وإنما يظهر يكون معروفاً للخدمة لكونه طريقاً عرفياً إلى الواقع ، ولذا لو ظهر سوطاً العبد في الإطاعة الزمته للعقل بعادة العمل مع بقاء شرط الوضوح (وقد) بحث الفقهاء هذه مسألة مفصلة في الأصول ، وفي موارد عديدة من الفقه بأن مقتضى الأصل الأولي بطلان المعدل لسيأتي به الممد ثم علم عدم استيعابه للشرائط والأحكام المأمور بها وهكذا العدالة .

هذه هي الأقوال الموجودة في تفسير العدالة وما استند بها لها ، وما أورد عليها :

وقد نقل الأخ الأكبر احتيثار البعض أقول سادس بعد ما أورد على القول بكون العدالة هي الملكية بالعموص والقوص قبل (أنها عبارة عن كون روح مبالياً بدينه بحيث يعيشه تدبسه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرمات) .

وإنصاف أني لم أجد فرقاً بين هذا القول والقول الأول لدي فسر العدالة بأنها ملكة اتين الواجبات وترك المحرمات ، فالمسألة بالدين بحيث يعيشه تدبسه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرمات هي ملكة اتين

المثلة (٢٣) - المدالة وتحقيق القول فيها ————— ٣٩٣

الواجبات وترك المحرمات (ولذا) اعرضنا عن ذكر أدلته وما فيها اكتفاءً عما ذكرناه من أدلة للقول الأول وما فيها لأن أدلة هذا القول هي بعض أدلة القول الأول .

(أقول) الذي يظهر من ملاحظة مجموع روايات باب المدالة في مختلف كتب الفقه من الجماعة والجمعة والقصص وشهود المرافعات وغير ذلك : هو أن روايات الباب على سبع طوائف .

الطائفة الأولى : ما استدل به للقول الأول وهي (الملكة) ما يدل منها عليه هي الروايات المذكورة عند سردة الأحاديث وارقام (١ - ٢ - ١٦ - ٢٩ - ٣٦ - ٣٧) واستدل بغيرها أيضاً .

الطائفة الثانية : ما استدل به للقول الثاني ، وهي (الملكة المائعة على ترك المحرمات وإتيان الواجبات) وما يدل منها عليه هي نفس الروايات المذكورة للقول الأول ، وقد استدل بغيرها أيضاً .

« طائفة الثالثة : ما استدل به للقول الثالث وهو مجرد إتيان الواجبات وترك المحرمات ، وما يدل منها عليه هي الروايات المذكورة عند سردة لأحاديث المدالة في أول مسئلة « ارقام (١١ - ١٢ - ١٥ - ٢٥ - ٢٧) وإن كانت دلالة الأخيرين على (حسن الظاهر) وهو القول الرابع أقوى .

الطائفة الرابعة : ما استدل به للقول الرابع وهو (حسن الظاهر) وما يدل منها عليه هي الروايات المرفقة (٣ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٤ - ٢٦ - ٣٨) وإن كانت دلالة (١٤ - ٢٦) ربما تكون للقول الخامس (الاسلام وعدم ظهور الفسق) أظهر ، و (٣٨) يناءً على كون المراد به (المجهول) مجهول العقيدة أي الجمل بكونه أمامياً أو عامياً ، لا مجهول العمل بعد العلم بكونه إمامياً .

وهكذا الروايات الدالة على أن للتائب تقبيل شهادته وقد ذكرنا منها الروايات المرفقة (٢٢ - ٢٣ - ٣٤ - ٣٥) .

الطائفة الخامسة ما استدل به للقول الخامس (مجرد لإسلام وعدم ظهور العشق) وما يدل منها عليه هي الروايات المرقمة (٤ - ١٠ - ١٣ - ١٧ - ٣٩) ولا يعد ظهور (١٤ - ٢٦) في هذا القول أيضاً

الطائفة السادسة - الروايات التي لا تدل على شيء من هذه الأقوال ، وإن ذكرت في أبواب المدالة في كتب الأحرار ، واستدل بعضها البعض ببعض هذه الأقوال ، وهي التي تدل على أن طوائف من الناس لا تقبل شهادتهم ، ولا يوصلى حلهم ، وهي كثيرة ذكرت منها عند مررد الأحاديث الروايات المرقمة (١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٨ - ٣٠ -

وهي إن كان فيها حصر كان للاستدلال بحصره على عداله من نفس من هذه الطوائف وحده ، ولكن نبي ذكرناه من لا حصر فيها ، إلا أحدث (٢٠) بروي سمع الشيخ (هـ) إلى سمعته (هـ) يرد من شهود ؟ ، وهذا الحديث إن كان وحده كان له نوع دلالة على حصره ، أنكر ورود مدعي سائر هذه الطائفة من الأحاديث المتعددة والعلية - كما تقدم حصره من شهادته في هؤلاء بوجوب الصرف عن دلالة ذلك

وأما معظم التي لا حصر فيها فلا دلالة على عداله إلا بمفهوم للمع غير الحجة شرعاً وعقلاً وعرفاً .

الطائفة السابعة حصر لاحتجاج مروى عن مولانا الأمام الرضا عليه الصلوة والسلام عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام يدل على مرسله فوق العداله عرفت كثيرة وكثيره وهذه الرواية - التي ذكرناها تحت رقم (٣١) لا ذكر فيها لعداله ، ولا لقبول شهادته ، ولا لاصلا حله ، ولا غير ذلك من لوازم العداله الشرعية ، فهي حصره عن باب العداله ولا تدل على عدم عداله المعتقد هذه الصفات ، وإن وردت له ذكر صاحب الحديث في هذا الباب ، ولاشكها على مواعظ مهمة مؤثرة في المعوم

فأما الطائفة السابعة فهي حارحة عما نحن فيه .

وأما الطائفة السادسة فلا دلالة لها على طرف من الأطراف .

وأما الطوائف الخمس السابقة ، أو الطوائف الأربع . باعتبار أن الطائفة التي استدلت بها أصحاب (الملكة) هي التي سئمت إليها أصعب (الطاعة عن ملكة) - .

وهي متكافئة (سداً) ، لوجود خبر لوجه في كل واحدة من الطوائف ودلالة (ظهور كل طائفة في قول من الأقوال (وعملاً) على أن لكل طائفة من عاملون من يعقدها فليس ساقطه كونه لأعرض ، لعدم تحقق إغراض عن أنه مما

وحديثه فلا يخص من المزمع الجمع الدلالي من هذه الطوائف ، لتقديمه على ما هو ، والجمع كما هو في الأصول - ومعنى الجمع الدلالي بين المزمع بأن العدالة ذات مراتب مختلفة ، متفاوتة في الشدة والضعف ، ودانها ، الاسلام وعدم ظهور الحق ، وإعلاها ، ملكة ، صحة المساعدة على ملازمة القوى والطاعة ، وبموجبها متوسطات ، وبموجبها ذلك ، ثم أن لعدالة التي يكفي مع الشهادة ، وجملة الجمع ، وغير ذلك هي أن يكون الشخص مسلماً غير ظاهر الفسق .

ونس مقدم مع عدم تمام واحد ، وانطلق وانقضى ، باعتبار أن رواد الأقول ، ملكة ، حصصاً مطلقاً من القيمة حتى تحمل القيمة عليهم ، وذلك ، لأن الطوائف كلها ، مشتملة ، وقواعد العموم والخصوص ، وانطلق وانقضى ، لا تجري في مشتملة مع بعض ، وإنما تجري في المثلث مع بعض ، فلو ورد (حسين عليه السلام) ثم ورد (حسين عليه السلام) لم يحسم الأول على الثاني ، بل يحمل الثاني على زيادة الفضل .

ولهذا الجمع الدلالي ، يستمر المراتب في العدة ، بظن كثيرة في مختلف

ابواب الفقه (فهي الصلوة) الصلوات التعليلية اشتمل بعضها على روايد لم توجد في النسخ الآخر ، ولم يحمل المطلق على المقيد بل حمل المقيد على ريادة الفضل (وفي الصوم) وردت احاديث صحيحة كثيرة على بطلانه والعيبة ، ونحوها ، ووجوب كف اللسان ، والعي ، والإدن ولكنها حملت على الفضل - لا على لماهية - لورود ادلة أخرى في تفسير الصوم حالية عن هذه ومكتفية بالمعطرات العشرة المشهورة (وفي الحج) روايات بطلان الحج ببعض المعاصي ، حملت على الكراهة لحج احبار أخرى عنها . وهكذا في غيرها من ابواب الفقه المختلفة الكثيرة ، فلتكن (العدالة) من هذا القبيل ، ما دام الدلائل بسوق إلى ذلك ، والظائر في الفقه متوفرة ، والجمع الدلالي مقدم على غيره .

وحيث إن الروايات لدلة على كون العدالة هو الاسلام وعدم ظهور الفسق لم يتحقق اعراض عنها بسقطها عن الحمية ، بل لها عاميون ، خصوصاً من الأساطير أمثال الممد ، والشيخ ، والشهد الشابي وغيرهم كان مقتضى القاعدة العقلية المصير إلى القول به ، وانحزام كرامة هذا المقدر في ما يترتب على العدالة في الشريعة من أحكام .

(إلا) أن مصير المشهور - كما قيل - إلى غيره ، ودفع الاجماع منكوراً على خلافه ، وحمل كلام القائلين به على إدارة ما لا يساي غيره من الأقول ولو (حسن الظاهر) ودقل القول بغيره عن نفس القائلين به في كتبهم الأخرى ، وغير ذلك يوجب التوقف - ولو احتياطاً - عن العتوى به (فلا يد) بعد التبرل عن ذلك القول المصير إلى القول بأن العدالة هو حسن الظاهر ، وحمل الروايات الدلة على غيره من الملكة ، او غيرها على المرتب العالية من العدالة ، لا أصل للعدالة .

وعن الشهيد الثاني والمجلسي (ره) مثل ذلك ايضاً ، قال في رسمية البحار نقلاً عن (البحار) :

« بقي الكلام في أن المعتبر في العدالة المشروطة في امام الجماعة والشاهد هو الظن العاقل بمحصول العدالة المسند الى البحث والتفتيش ام يكفي ذلك بظهور الإيمان وعدم ظهور ما يقدح في العدالة المشهور بين المتأخرين الأول ، وحوثر بمص الأصحاب التعويل على حسن الظاهر ، وذهب الشيخ وابن الحميد ، واهبوا إلى أنه يكفي في قبول الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة ، بل دعى في الخلاف الاجماع والأخبار (لى ن قال) والقول الأخير أقوى لأخبار كثيرة دلت عليه (وذكر قوله عليه السلام كل من ورد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه حارت شهادته ، وقوله عليه السلام : قد كان ظاهره طاهراً مأموراً حارت شهادته ولا يسئل عن طهيه ، وغير الصلوة حلف رحن ثم علمهم أنه يهودي فقال عليه السلام لا يبعدون ، إلى أن قال المجلسي (ره) وقد ورد في أحاديث كثيرة اذا عرض للإمام عارض أحد سد رحل من العموم فيقدمه .

ثم قال ومن تأمل في عدة الأمصار السابقة ومواظبتهم على الجماعات ، ورعيب الشارع في ذلك ، وإشهادهم على يسوع والاحارات وسائر المعاملات ، ومن احكام في قبول الشهادات والأمراء الذين عيّنهم النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين والحسن عليهما السلام لذلك ، ولما هو أعظم منه لا ينبغي أن يرقاب في فسحة الأمر في العدالة في المقامين ، ولو كان التصديق الذي سوا عليه لأمر في تلك الأعصار ، وحملوا العدالة تنو المعصية حقاً لما كان يكاد يوجد في البلاد المظيعة رحلان يتصدف بها ، ولو وحد فرصاً كيف يتحملان جميع عقود المدين وطلاقهم وسكاحهم وأمانتهم فيبزم تعطيل السنن والأحكام ، وصار ذلك سبباً لتشكيك الشيطان اكثر الخلق في هذه الأرمنة .. إلى أن

قال . قال الشهيد الثاني : وهذا القول وإن كان أمين دليلاً وأكثر رواية وحال السلف تشهد به ، وبدونه لا يكاد ينظم الأحكام للحكام ، خصوصاً في المدن الكبار ، والقاضي من المتقدمين يستند إليها ، لكن المشهور ، لأن بل المذهب على خلافه (انتهى) كلامها قدست أسرارها .

(وهذا) شهادت (أحدها) أن العدالة صفة نفسية فهي إما موجودة أولاً ، فإن كانت العدالة هي الملكة ، فحس الظاهر ، ولا سلام مع عدم ظهور العسق ليسا من العدالة ، وإن كان أحدهما عدالة ، كانت الملكة غير العدالة ، ولترم أن كذب عدالة في غير محله .

(ولجواب) أن الصفات النفسية كلها ذات مراتب ، فالشجاعة ، والكرم ، والصبر ، والوفاء ، وغيرها ذات مراتب كثيرة فلنكن العدالة مثلاً أيضاً (مصفاً) إلى أنه لو لم تكن الصفات النفسية ذات مراتب كنا نلتزم بمرتب في العدالة ، لأنها تابعة لدلالة الأدلة الشرعية ، وهذا كان مقتضاهما القول بكون العدالة ذات مراتب متمايزة صراحة إليه وإن كان شذوذاً باعتباره صفة نفسية .

(ثانيها) قيام احتمال التقية في رويات (الاسلام مع عدم ظهور العسق) بوجوب سقوطها عن الجمعية ، وعدم مكافئتها لما في الروايات حتى تصل الدونة إلى الجمع الدلالي .

والجواب - مصفاً إلى أن احتمال التقية إنما يسقط رواية عن الجمعية في طرف التعارض بينها وبين رواية أخرى غير محتمة للتقية ، وما نحن فيه ليس بين رويات ذات العدالة معارضة - كما سببه عليه - بل الجمع الدلالي مقدم على الجمع الجهمي كما عليه بناء المصنف ، إلا أن تكون التقية شديدة مشهورة في شيء كما في مثل العرب والمغرب ، والافطرد وصلوة المغرب ، وإقام ليس منه ، بل لم أر من دعى ذلك ، مع) أن جمعاً من العامة و كثيراً

ملحظة (٢٣) - العدالة وتحقيق القول فيها ————— ٣٩٩

منهم على ما سبلي لا يشترطون في العدالة إلا (لاسلام) فقط ، بلا اضافة
(مع عدم ظهور العسق) فيكون القول بالاسلام وعدم ظهور العسق بعيداً
عن النقبة ايضاً (وأقرسته) إلى النقبة لا توجب الحل عليها كما فصلت
في الاصول .

(ثالثاً) أن روايات القول بالاسلام وعدم ظهور العسق ساقطة بقيام
الشبهة على حلقها ، وهي كسره كما يكون حاربه .

(ولحوب) - مصافاً إلى الشك في ثبوت الشبهة قديماً على ذلك بعد
احراز الشك وكلام الشهيد الثاني (رد) حيث قال (رجال) « لعل تشهد به »
أي يكون العدالة هو الإسلام مع عدم ظهور العسق ، وقول الملامنة
المحدثي (فقه) الذي مر بقله ، وغير ذلك - أن الشبهة دا وصلت إلى حد
صدق لأعراض عن روية او روايات الترمذي كسرة ، وأما في غير
صدق لأعراض فلا يتم كون الشبهة - هي كسرة ، لعدم الدليل على
كسرها بأكثر ، إذ صدق لإعراض . وما نحن فيه لم يتحقق أعراض عن
هذه الروايات حتى يسقطها عن الحجية .

(رابعاً) أن طوائف روايات باب العدالة متمارضة ، فيجب العمل
على تراجم بعضها بقواعد باب التراجم ، ودا وصلت النوبة إلى أعمال
قواعد التراجم سقطت روايات القول بالاسلام وعدم ظهور العسق ، لكون
روايات غير هذا القول أصح ، وأكثر ، وأشهر .

(ولحوب) - مصافاً إلى عدم تسليم كون مرجع التراجم أو التقديم
مطلقاً ، بل التخيير كما هو الظاهر الذي علمه جمع من المحققين والمحدثين
ر لأصحاب فقهنا وحديثنا - أن هذه الطوائف ليس بينها تمازج أصلاً ، إذ
التمارض - كما بين في الأصول - هو فيما لم يمكن جمع عربي بين اتمارضين
بحيث يكون جمع الكلامين من متكلم واحد متناقضاً او متصادماً ، كما هو

ظاهر قوله (هذا يأمرنا وهدى بها) أما الكلامان اللذان يمكن بينهما جمع عري ، خصوصاً وله مظاهر كثيرة في مختلف أبواب الفقه فليس من التمارض المصطلح في شيء .

(خامساً) هذا الجمع بأن العدالة لها مرتبة لو كان له شاهد مأثور صح الإثبات به ، وأما مع عدم الشاهد المأثور له فليس سوى جمع تعري

(والجواب) ولا لعل من بسعت في الرويات أكثر يجد شاهداً مأثوراً يدل على أن العدالة لها مرتبة ، وستقر به جداً وإن لم عثر عليه أنا ، لعدم قبحه الكامل عن ذلك .

وثانياً . إذا كان الجمع عريفاً فلا يحتاج إلى شاهد مأثور ، من شهادة العرف يكون وجه صدور هذين الكلامين هو كد كافي في صحة جمع بعد ثبوت أنهم عليهم السلام يكونون الناس على ما تعارفوا عليه ، وعلى قدر عقولهم ، و (ما رسلاً من رسول لا ملأان قومه) وغير ذلك . وبذلك على ذلك جمع العقماء في كل مورد كان من هذا القبيل على اختلاف مراتب الفصل دون أن يكون شاهد روائي على الجمع في كل مورد مورد .

وثالثاً : (العدالة) شأنها شأن سائر الصفات قديمة للأشدة والضعف ، وأما كان الشارع تصرف فيها ، فمخارجها عن قننة الصفات الأخرى بتقييد ، وبوسيع الترميز في التعدي عن آثار صفته ، فقدر تصرف الشارع ، ولم يثبت تصرف الشارع في (العدالة) باعتبارها صفة إما موجودة ولا ؟ ولبيست ذات مراتب .

(والخاص) فالقول بكون العدالة هو الإسلام مع عدم ظهور الفسق قوي فقهياً وعريفاً ، إلا أن الاحتياط هو عدم ترتيب الآثار على ذلك قبل ظهور حسن الظاهر (وإن كان) الاحتياط في عدم العتوى بعدم كون الإسلام وعدم ظهور الفسق عدالة قطعاً حق أنه إذا طلق — مثلاً — أمام

المسئلة (٢٣) - العدالة ونأسيص الأصل فيها _____ ٤٠١

عادلين بهذا القول يفق بعدم وقوع الطلاق ، او صلى حلفه يفق بمطلاق صلاته ووجوب قصائنها لتقصيره في البحث عن حال امام الجماعة ، او كان من شهود الرنا فيجحد الشهود باعتباره غير عادل ، او نحو ذلك (في محله)
جـداً .

(تنبيهات : الأول) في بيان مفتضى الأصل عند الشك في العتق او العدالة ؟ (أما العتق) فالأصل عدمه ، لانه ليس بمجرد ترك الوجبات او اتيان المهرمات ، بل هو ذلك مع تصونه بكونه معصية ، والأصل عدم ذلك بالنسبة للآثار المرتبة على العتق (وأما) بالنسبة لما يكون موضوعه التظاهر بالمعصية كجور العيبة فكذلك ايضاً الأصل عدمه ، فلا يجوز عيبة من شك في كونه متجاهراً بالمعصية . هذان لا اشكال فيهما .

(وأما العدالة) فإن كانت بمعنى الملكة ، أو حسن الظاهر فالظاهر كون لأصل عدمها لكونها امراً وجودياً شك فيه ، نظير الشك في كون الشخص ذكياً أم لا ، رجلاً أم امرأة ، عاقلاً أم مجنوناً ، مع الشك فيه لا يحكم له ، بمعنى عدم صحة ترتيب آثار للعدالة على محمول الحال . (مصداقاً) لى قوله ~~فيكون~~ (أن تعرفوه بالسر والمصاف) وكونه (سائراً لجميع عيوبه) ونحو ذلك من المساويب الوجودية التي وردت في لسان الأدلة .

وإن كانت العدالة بمعنى نفس احتساب المصافي وإلتزام لواجمات (فالظاهر) ايضاً كون الأصل عدمها ، للشك في تحقق موضوع لآثار الشرعية ، فلا تصح الصلوة حلف محمول الحال ، ولا الطلاق أمامه ، ولا قسوم شهادته واعطاء الحق لمن شهد له ونحو ذلك .

(وما في) حوئي الشهدي على رسالة الشيخ الانصاري (قدس) في العدالة من أن الأصل حينئذ للعدالة ، اد ن المراد بترك الكيثر هي الكسائر لا بما

هي دل بمنوان المعصية الموقوف تحققه على عدم المدر في ارتكابها ، فراجع ترك الكائن إلى عدم المعصية بها فيكون الشك في العدالة شكاً في صدور المعصية منه فلا يكون يعادل ، وعدم صدورها منه فهو عدل ، والأصل عدم الصدور (فيه) أولاً - أن الظاهر من أصحاب هذا القول ليس ترك الأمور المذكورة في الشرع بمنوان الحرام كالزنا والربا والمعصية ونحوها فقط ، بل العدالة هو ترك المحرمات مع اتين الوحاش ، ونقصها أمر وجودي يشك في وجوده ، فلا يكون أصل عدم تيان المحرمات مثبناً للعدالة مما المثبت لها عدم اتين المحرمات مع اتين الوحاش (وما ربما يقدر) من أن ذلك ايضاً مرجعه الى ترك الواحشات المحرم ، والأصل عدم هذا الترك (فانه يقال) - مصافاً إلى أنه لماذا لا نقول بأن مرجع ترك المحرمات إلى اتين الواحبات بترك الحرام بقلب أمراً وجودياً يشك في وجوده - أن الأصل مثبت ، إذ كون الأصل عدم فعدم الحرام بترك الواحشات لا ثبت انه آت بالواحشات حمماً (وثانياً) ان الروايات التي استدلت بها هذا القول كلها ظاهرة في كون العدالة أمراً وجودياً يحتاج ثبوتها إلى إقرار كقولهم عنه (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحديثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو بمدة كملت مرونته ، وظهرت عدانته) وقوله عنه في صحيحه من أبي يعفور الآخر (تقبل شهادة المرأة) النسوة إذ كن مستورات من أهل البيوت معروفات بالستر والعفاف عطيفات للأرواح تاركات للبداء واستخرج إلى الرجال في أديتهم (ومثلها غيرها) .

وأما بناء على القول بكون العدالة هو الإسلام وعدم ظهور الفسق فعدم نفي دهاب جمع من لأصحاب إلى أن الأصل في لمس العدالة ، من انه حكى عن الخلاف عدم الاجماع والأخبار عليه ، وهو مقتضى القاعدة التي أسلفنا في جمع أخبار العدالة حمماً دلالياً ، غير أن دهاب المشهور إلى غيره وحب الاحتياط في الآثار المترتبة عليها .

المسئلة (٢٣) - العدالة وتأسيس الأصل فيها _____ ٤٠٣

وقد استدلل لكون الأصل في المسلم العدالة بأدلة اخرى غير خالية عن النقاش .

(منها) ما عن المالك ، من أن الظاهر من حال المسلم العدالة اذ الظاهر من حاله انه لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ، ولذا لو دسه أحد إلى خلاف ذلك يفسق ويمزور .

(وفيه) - مصافاً إلى أن الواحدان دل على خلاف ذلك فانما نرى معظم المسلمين خصوصاً في مثل زماننا هذا غير ملتزمين بكثير من شرائع الإسلام - انه لا دليل على حجية هذا الظهور ، مع أن تفسيق وتعمير من نسبته إلى الحرام انما هو للدليل الخاص عليه ، لا لأن ظاهر حالة الالتزام بالصناعة ، فهو من آثار الإسلام والإيمان لا من آثار العدالة ، فالمسلم والمؤمن يحرم عبثته ، ويحرم نسبته إلى الحرام .

(ومنها) احالة الصحة ، بتقريب أن قوله *عليه السلام* (احمل امرأيتك على أحسنه) (واحمل فعل أحبتك على سمين يحمل) ونحوها يدل على اعتبار ما يصدر منه حسناً ، ولازم ذلك فعل الواجبات وترك المحرمات ، فكيف اذا أردت الصلاة خلفه بعد احراز عدالته وشككت في كونه منوصياً ، او كونه لسانه غير غصب ، او كونه غير مستصحب للنجاسة علماً عامداً او نحو ذلك بمعنى أصل الصحة ذلك كله ، كذلك اذا شككت في كونه داعلاً للحرام او ناركاً للوحب يعني ذلك بأصل الصحة .

(وفيه) على القول بكون العدالة الملكية ، او حسن الظاهر فهما امران وحوديان لا يشندان بأصل الصحة ، بل الاستصحاب فيها حاكم على أصل الصحة ، وإن كان أصل الصحة حاكماً في الغالب على الاستصحاب - بطريق حكومة استصحاب النجاسة في أثناء مسلم غائب ، ثم رأياه يستعمل في الطهارة مع عدم سبق علمه بنجاسته ، ومثله غيره نصاً (مصافاً) إلى أن حملاً من العقهاء اشترطوا في احراء أصل الصحة كونه في فعل ، والعدالة ليست فعلاً .

وأما على القول بكون العدالة الاسلام مع عدم ظهور الفسق فأصل الصحة دعم المؤيد له ، بل إن أدلة هذا القول مثل صحيح علقمة وغيره تصلح مدركاً لأصل الصحة ، فلا استدلال لها بأصل الصحة غير بعيد عن كيفية الاستدلال . غير أن المهم في الباب مصير المشهور الى غيره ، وخشية للتفرد بالقول وروشته ، والاحتياط إن لم يكن في مثله لازماً فلا شك في حسنه جداً .

(ومنها) ان الإسلام ملكة ردة لصاحبه عن المعصية والأصل عدم الفسق .

(وفيه) أن التقوى ملكة رادعة ، لا الإسلام ، لما شاهدناه بالوحدان من عصيان كثير من المسلمين ، ولا سلام لا يدل على التقوى .

(ومنها) الروايات الدالة على حسن الظن بالمسلم فان من حسن الظن به الظن باعتباره عدلاً .

(وفيه) — مصاداً الى ما روى من إن حسن الظن به هو في زمان يقلب على السسر الصلاح لا في مثل زماننا الذي يقلب على السسر الفساد ففيه مرجح السلاعة قال أمير المؤمنين عليه السلام . (إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم تظهر منه حربة فقد ظلم ، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله فأحسن رجل الظن برجل غرر) .

وعن أبي الحسن الثالث عليه السلام . (إذا كان زمان العدل فيه أعجب من احوار فحرّام أن تظن بأحد سوءاً حتى يعلم ذلك منه ، وإذا كان زمان الجور فيه أعجب من العدل فليس لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يمد ذلك منه) — أن معنى حسن الظن عدم تهامة لا العمل بمقتضاه ، كما يدل على ذلك خبر اسمعيل بن الإمام الصادق عليه السلام ودفعه ائمال للتعاره الى الرجل الذي كان يقال عنه انه يشرب الخمر ، وتفسير قوله تعالى (ويؤمن المؤمنون) من أن

المسئلة (٢٣) - هل المروءة شرط للعدالة ؟ _____ ٤٠٥

الايان المؤمنين هو عبارة أخرى عن حسن الظن بهم بمسند تهمتهم وعدم ترتيب الاثر للكلام أحدهم ضد آخر عنهم .

(ومنها) قيام سيرة السلف الى زمان رسول الله ﷺ على ترتيب آثار العدالة على المسلم ذالم يعرف بفق ، ولذا كانوا يأخذون بأخبار العبيد والنساء ادا عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم المسوق وقد كان ذلك عسيع ومشهد من المعصومين عليهم السلام .

(وفيه) عدم ثبوت ذلك ، بل ثبوت خلافه له عن النبي وأمير المؤمنين صلوات الله عليهما والهما من تحقيقهما عن حال الشهود الذين لم يعرفوا عدالتهم وغير ذلك ، نعم قبول أحبارهم شيء لا ينكر ، ولا يفيد ما نحن فيه بعد كفاية الوثوق فيه من أية جهة كانت .

(ومنها) ما روى من أن رسول الله ﷺ قبل شهادة الاعرابي على رؤية اهلل ، وأمر بالنساء بالصوم مع انه لم يظهر من الاعرابي إلا الاسلام . (وفيه) - مضاعفاً إلى انه قصبة في وقعة لا تنخرم بها الأصول المعروفة بين المسلمين من لزوم شاهدة في الهلال ، وإلى أن الأمر غير ثابت بطريق معتبر شرعاً وإلى أن النبي ﷺ بعد كان نعم رخصاً ، وحكم المعصوم بعلمه جائز بلا اشكال - أن الاعرابي لعلمه كان عدلاً ، وكان يعرف ذاك رسول الله ﷺ (والحاصل) به مثل ذلك لا يرجع اليه عن مثل العدالة التي ثبتت بالأدلة المتصافرة .

(فتحصل) من جميع ذلك أن أصل في المسلم ليس العدالة حق به يصح اشهاد كل مسلم غير معوم الحال للطلاق ، والصلاة خلفه ، وتقليده ادا كان فقيهاً ، وبحو ذلك كما عليه الحال من العامة الذين حمل الله تعالى الرشد في خلافهم .

(التنبيه الثاني) هل تشترط المروءة في تحقق العدالة أم لا ؟

أعلم - ن (مروءة) - مصمم الأولين وفتح الهمزة مصدر (مروء) على وزن عظم - معناه المأموي - كما في القاموس وأقرب الموارد والمنجد وعن الصحاح وغيره - الاسمية ، وكال الرحولية ، والآداب التي تحمل مرعاتها الاحسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وحيل العادات ، وغير ذلك من المعاني المتشابهة لدالة على معنى واحد وقد تبدل الهمزة واواً وتدغم فتقول (مروءة) (فما) في بعض شروح المروءة من : ان المروءة هي لاسمية او ما دقارها وتفسيرها بالرحولية او كما لو خطأ واشتاء (غير طاهر) المعنى

وأما مروءة في علم الأخلاق فهو - كما قيل - اعتدال القوى الثلاث الشهوية ، والعصبية ، والقوة العاقلة ، فإذا اعتدلت ثلاثها معاً كانت مروءة .

وأما شرعاً فهي المردف للفتوة ، القريب من المعنى اللغوي ، دل قيل انه هو ، فهي (سقاية البحار) عن الصادق عليه السلام (مروءة والله أن يصح الرجل حوره في بناء داره) (وعن) أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام إنه مثل ما المروءة فقال عليه السلام . لا تفعل شيئاً في السر تنهي منه في العلانية) و (عن) الإمام الحسن عليه السلام في جواب من سأله عن مروءة قال عليه السلام . (شح برجل على دينه ، وإصلاحه ما له ، وقبضه بالحقوق) ومثلها غيرها ، وقد عقد صاحب البحار (قدس سره) في الأخلاق باباً بعنوان (باب معنى الفتوة والمروءة) .

وأما مروءة في علم الأخلاق فلا إشكال كما لا خلاف في عدم اشتراطها في العدالة .

وأما المروءة بالمعنى الشرعي واللقوي فهي أخص من المروءة المعنوية عنها في العدالة ، اد (قيام الرجل بالحقوق) مطلقاً - كما ورد في الحديث - ليس شرطاً قطعاً في العدالة لانه لا إشكال في أن معظم الحقوق مستجبة ، ولا

المسئلة (٢٣) - هل المروة شرط للعدالة ؟ ————— ٤٠٧

دخل المستحبات في العدالة بقول مطلق ، كما ان كل ما هو من لاساية ،
وكال الرجولية ليس له مدخله في صدق العدالة ايضاً .

(إذن) المروة المبحوث عنها في العدالة ، المختلف في اشتراطها فيها
ايحايماً ونهياً هي ما عن الشهد (رد) ، المروة تفرق النفس عن الدائنة التي
لا تلقى مثله ، كالحرية ، وكشف العوراء التي تتأكد استجاب سترها ،
في الصلوة الخ) .

ومثل له الأخ لأكرم في (الفقه) بركوب العمية لحدار مقبوضاً ، و
مصارعته في السوق مع سوقي لإظهار شجاعته الخ .

وبمارة اخرى فهل كل ما يشي لالسان ويوجب تغير الناس منه
- مما ليس بنفسه حراماً - ينافي للعدالة أم لا ؟

فيه خلاف وللهكي عن المتقدمين عدمها ، كما عليه معظم المراجع
لما صرر ، وما يبحر في من حواشي المروة لم أحد فيها شراط المروة في
العدالة ، كما ليس ذلك في المروة نفسها ، وهو الهكي ايضاً عن المفيد
والعدة ، ورياض ولاردبيلي والمدارك والشرائع والإرشاد . وعن لمحقق
الشيخ محمد حسين الازمهياني به لم يجد عتارها في كلام من تقدم على العلامة
(ره) وبه مذكور في كتب العامة وتسمم العلامة على ذلك وتبعه جماعة
من تأخر عنه (وفيه) ما لا يحصى .

وعن المبسوط وابن ادريس والعلامة في حكنه في الأصول والعروع
والشهد ولحقق الكركي ، والوحيد النهائي والمعلم وغيره اشتراط المروة
في العدالة وحكي عن الرياض والبحار بسببه إلى المشهور ، وعن امدارك
والدخيرة إلى المتأخرين .

وحكي عن بعضهم التفصيل بين الشهادات فيشترط فيها المروة ، وبين
غيرها بما يشترط بالعدالة فلا .

وعلى كل فالخلاف في المسئلة عظيم والمهم بيان أدلة الطرفين .

استدل لاشتراط المروة في تحقق معنى العدالة (شرعاً) بأمور .

(الأول) ان مناهيات المروة منافية لمعنى العدالة التي هي الاستواء والاستقامة ، فإذا كان الشخص لا يبالي بما هو منكسر عرفاً كان خارجاً عن الاستواء والاستقامة .

(وفيه) ما مر سابقاً من أن العدالة الشرعية أعم من العدالة اللغوية والاحلاقية ، والذي يضر بالعدالة شرعاً هو فعل ما ينافي بالاستقامة على جادة الشرع ، لا حتى على حادة العرف ، والدلالة ما ينافي المروة على رذيلة نفسانية ، او قصر نظر ، او قلة همّة او محوها من الممالي الاخلاقية ليس معناه سلب العدالة عنه .

(الثاني) موارد عدة من صحيحة بن أبي يعفور (منها) قوله عليه السلام (أن تعرفوه بالسفر والمعاف) بتقريب أن المراد منه سفر العيوب مطلقاً الشرعية والعرفية لإلغاء الكلام إلى العرف والمتدر منه لأعم ، والمعاف كذلك (وممن) قوله عليه السلام (وكف السطن والعرج والبد والسان) بتقريب أن مناهيات المروة كلها من شهوات الخوارق فهي تنافي إطلاق (كف السطن الخ) على من يندساق وراء شهوته ولو عمر بالحكمة منها (وممن) قوله عليه السلام (والدلالة على ذلك كله ان يكون سائر أجميع عيوبه) بتقريب أن (جميع عيوبه) جمع مضاف بعيد العموم الشامل للعيوب الشرعية وهي ايماضي والعيوب العرفية وهي مناهيات المروة (وممن) عطف (ويعرف) بحسب الكسائر (على) السفر والمعاف وكف السطن الخ (وظاهر العطف القرينة ، فأب يراد من (السفر ، والمعاف ، وكف السطن الخ) هذه المعاني العرفية فقط ، او الأعم من الشرعية والعرفية تحقيقاً لمعنى ايمارة بين المعطوف والمعطوف عليه ، وعلى كلا التقديرين تدل الصحيحة على اشتراط المروة في معنى (العدالة) .

(وفيه) أولاً . قد سبق أن مقتضى الجمع بين روايات باب العدالة هو القول بأنها صفة ذات مراتب ، ولا يلزم من فقد المرتبة العالية فقد المرتبة الدانية ، وصحيحة (س) أبي يعقوب تدل على مرتبة عالية من العدالة ، لا على أصل العدالة وما يدل على أصلها هو صحيحة علقمة ، وغيرها مما مر مفصلاً في البحث والنقاش عنها .

وثانياً . ظاهر هذه الفقرات كون المراد منها العيوب الشرعية فقط ، لأن لأمام بما هو حجة الله يجب أن يحمل كلامه على المقاييس الشرعية ، فلا ورد في حديث (س) أن ذنب فعليه الاستغفار (لا نقول بأن (اذنب) أهم من الذنب الشرعي والعرفي بل نقول المراد به الذنب الشرعي ولو ورد في حديث آخر (من اغتاب اخاه لم يجمع الله بينهما في الجنة) يراد به الغيبة المحرمة شرعاً ، لا الغيبة المحرمة ولو عرفاً حتى اذا أحارب الشرع ، وهكذا كلما ورد في حديث كلمة تدل منها على المعنى الشرعي إلا أن يكون عرفاً أقوى بوجوب الانصراف . وما نحن فيه هكذا فالستر ، والعفاف ، والكف المراد بها الستر فيما يأمر الشرع بستره ، والعفة عما هيى الشرع عنه ، والكف عما امر الشارع بالكف عنه . وهذا التقريب يحمل أيضاً الجمع لمصاف (لجميع عيوبه) فيقال بأن المراد به جميع العيوب التي في الشرع هي عيوب . وهذا السند يحمل أيضاً الفقره الأخيرة وهي عطف (ويعرف) واحتساب الكسائر) على الستر والعفاف ونحوهما ، فإذا كان المراد بالستر والعفاف الستر والعفاف الشرعيين كان (ويعرف) معروفاً ودليلاً للستر الشرعي والعفة الشرعي ، لا مقابراً له . وحديث ظهور العطف في ابعاد غير ثابت مطلقاً أولاً ، وغير موجب للظهور دائماً ثانياً ، ولتنبع في باب الجمع الطواهر العرفية وهي في المقام منفية .

وثالثاً : على فرض تسليم دلالة هذه الفقرات على شروط المروة ، لكن مقتضى الجمع بين هذه الصحيحة وبين صحيحة علقمة هو حملها على ارادة

الستر والمعاف والكف الشرعية ، لأن في صحيحة علقمة قال الصادق عليه الصلوة والسلام . (من لم تره بعينك يرتكب دنبا ، ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر الحج) فاطلق الستر على من لم يرتكب الذنب ، وظهور الذنب في المعصية الشرعية لا يسكر . ومثل صحيح علقمة عدد آخر من روايات الباب .

فليست صحيحة من أبي يعفور يراد بها الستر لأعم من العرق الشامن للمروة .

(الثالث) أن الماعل لمساقيات المروة لا يطلق عليه (حسن الظاهر) و (حسن الظاهر) أما هو العدالة ، وطريق إليها ، وعلى كلا التقديرين فلا يستكشف العدالة عن بتعاطي مساقيات المروة .

(رابع) ولا يقتضى الأدلة الدالة على (حسن الظاهر) - عدالة و طريقة إليها - كونه مدعى دليلاً سواء ائد الظن م لا ، بل حتى اءد قام انظر الشعبي على الخلاف ، وبما عليه فلا وجه لاعتبار المروة في صدق (حسن الظاهر) فحسن الظاهر موحود سواء كان صاحبه مع المروة أم لا ؟

وثانياً إن عدم المسالة بالأمور العرفية لا يكشف عن عدم المسالات بالدين ، بل كم يرى من المقدسين الملقمين بأوامر الشريعة لا يتقيدون بمعظم الوقيبات .

(الرابع) الإجماع الذي نقله الجواهر عن (الماحورية) والشهرة التي هي ظاهر الماتيسح على اشتراط المروة في العدالة .

(رابع) أما الشهرة فلا صحة لها ، وأما الإجماع المقول فهو في المقام مخدوش (صفري) بالخلاف العظيم (وكبرى) باحتمال الاستناد ، إن لم نقل بيقين الاستناد .

(الخامس) أصالة عدم تحقق العدالة بدون المروة ، ولها عدة تقريرات

(منها) استصحاب عدم تحقق العداله قبل وجود المروءه «ومنها» لاستصحاب الحكمي كعدم حور الصلاه خلعه ، وعدم حوار تقليده ، وعدم حوار قبول شهادته ، ونحوها ، ونحوها ، استصحاب العدم الأزلي بأن العداله حدث لم يكن موجوداً من الأول ، فإذا شكك في انه واحد - مع عدم مروءه - ام لا استصحب عدمها «ومنها» الاستصحاب التلبيقي ، بتقريب : ان هـ - رحر - لم يكن مجتنباً عن الماصي لم يحر الصلاه خلعه ، فالآن لذي هو مجتنب عن الماصي ولكن لست عده المروءه هل تجوز الصلاه خلعه «اجوب : لا .

وفيها : أولاً بعد قيام تدليس على عدم اشتراط المروءه يكون استدلال بالاستصحاب كالحجر في حسب الانسان «وثانياً» انها معارضة دلاله عدم لاشتراط ، وقد قيل في الاصول ان أصل الدلاله حاكم على اصل الاشتغال «فلتأمل» .

وثانياً : بأن لاستصحاب المذكور بخدوش بتقريراته لأربعة .

أما التقرير الأول فإن أريد عدم تحقق العداله مفهوم قبل تحقق المروءه فلا يعيد ، إذ المفهوم ما لم يكن له خارجيه لا يكون مبرحاً بالأحكام التكميله ، وإن أريد عدم تحقق العداله في هذا الشخص المعنى فلا يطرء ، إذ من المعتمد أن لا يكون له حاله غير عادله بعد البلوغ حتى يستصحب .

وأما التقرير الثاني : وهو الاستصحاب الحكمي فإن كانت له حاله فسق سابقه بعد البلوغ تم الاستصحاب ، وإلا فليس هو سوى الاستصحاب التلبيقي .

وأما التقرير الثالث : فبأن العدم الأزلي لا يثبت العدم التبعي كما هو معروف .

وأما التقرير الرابع : فأن الاستصحاب التعليقي غير ثابت الحريان إلا على نمض الوحود وليس ما نحن فيه منها (فليتأمل) .

(السادس) العدالة مشروطة بملامة التقوى ، والتقوى ملازمة للعروة ، فالعدالة مشروطة بالمروة .

(وفيه) أن المقدمة الثانية أول الكلام ، إذ للتقوى مرادفة للطاعة تقريباً ، وقد ورد في الحديث الشريف (إن اتقى الناس من اجتناب المحرمات) فإذا اجتنب الشخص كل المحرمات — التي ليست المروة منها — ولم تكن له مروة كل متقياً بل اتقى الناس .

(السابع) أن من لا مروة له لا ثقة به فلا يجوز الاستغناء عنه لاحتمال زيادته وتقصيه في أحكام الله ، وكذلك في الشهادة ، ونحوها .

(وفيه) أولاً : الكلام في مطلق العدالة الأعم من التقليد والشهادة وصولاً المحدة ونحوها ، وما ذكر يصلح دليلاً للأولى فقط ونحوها دون مثل الصلاة خلفه ونحوها .

وثانياً : أن المادل إذا كان محتسماً عن المحرمات كفى ذلك وفاقه به لأن الزيادة والقبضة مأموئنتان معه .

وثالثاً : إذا دل الدليل على كون المادل غير مشروط فيه المروة وحب اتساعه وإن اوجب عدم الرفاقة ، لأن المصالح لاهية العظمى لا نعم مساطاتها التحقيقية حتى يحكم بتلك المساطات ألا ترى أن الشارع حمل أشياء كثيرة محرمة ، ولكن مع ذلك حمل (كل شيء لك طاهر) و (كل شيء لك حلال) و (يد المسلم حبة) و (سوق المسلمين حبة) و (أرض الاسلام حبة) ونحوها مما يرتكب بسبها الألوف والألوف من المحرمات والنجاسات الواقعية ، لا رفعاً لليد عن تحريم ونجاسة تلك المحرمات والنجاسات وإنما مصلحة التسهيل على العباد ونحوها ، فلعل الشارع وشع في العدالة لهذا

المسئلة (٢٣) - هل المروة شرط للعادلة أم لا ؟ ————— ٤١٣

ولذلك . فمجرد كون العادل الذي لا مروه له لا يوثق به - على قرصه - لا يوجب لحكم بعدم العدالة بعد توفر الأدلة عليها .

(الثامن) ما روى عن الامام الكاظم عليه السلام في حديث هشام « لا دين لمن لا مروة له » ، ولا مروة لمن لا عقل له » ، ووضح انه يجب كون العادل ذا دين وزيادة .

(وفيه) - بعد القص عن ضعف السند ، وان هذه الرواية نظير العشرات والمئات من أمثالها مما ورد في المستحبات والمكروهات مثل « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدع عدته اكثر من شهر » ، او أكثر من أربعين يوماً » ، ونحوه مما يراد بها لحث والتعريض على فعل المستحب وعلى الانتهاء من المكروه ، « حتى قل جمع من محققي الفقهاء بأن أمثال هذه التعميمات فرائض عدم لوجوب الحرمة إذ الوجوب والحرمة يكفي فيها الأمر والنهي وحدهما ولا يحتاجان إلى مراد التعريض « فتأمل » - أن المراد ليس عدم التقيد قطعاً ، كيف « ونفى للناس من احتساب المحرمات » والعادل الذي يحتسب المحرمات نفى الناس فكيف « لا دين له » فلا بد من حملها على ارادة نفي الدين الكامل - جمعاً بينها وبين غيرها - وانما يكون العادل الذي لا مروة له غير كامل الدين لأن من الدين المستحبات والمكروهات ، وكاله الاطاعة فيها ايضاً .

ونظير ذلك قوله عليه السلام (لا ايمان لمن لا حياء له) أي لا ايمان اكامل . إذ من لا مروة له لا حياء له . وهكذا « من نفى حجاب الحياء فلا عية له » بتقريب أن من لا مروة له يصدق عليه انه نفى حجاب الحياء عراً ، مصححاً إلى أن العية لا تجوز لعادل ، وهما يقتضيان ان الذي لا مروة له ليس بعادل .

« والجواب » أن المقدمة الثابتة « لا تجوز غيبة العادل » مطلقاً غير

مصلحة ، اذ العادل اذا فعل شيئاً قبيحاً عرفاً على ملة من الناس ، كما لو ركب الحمار العاري مقلوباً في مجامع المسلمين حارت غيبته بهذا العمل ، وان يقل العادل الفلاحي ركب الحمار العاري مقلوباً ، لأن كل مجاهر بأي عمل تحوز غيبته في ذلك العمل . وهكذا ، غير ذلك من الأحاديث الواردة بهذه المضامين .

« التاسع ، اقتران « المروة » و « العدالة » في بعض أحاديث الباب يدل على أنها يوجدان معاً ، ويعدمان معاً ، ولا يمكن التفكيك بينهما بأن تكون العدالة ولا تكون المروة . مثل الحديثين الذين ذكرتهما عند سرد الأحاديث برقم ١١ - ١٢ ، قوله **عنه** : « من عامل الناس قم يطعمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو بمن كملت مروئته ، وظهرت عدالته ، ورحمت اخوته ، وحرمت غيبته ، وقول الصادق **عليه السلام** : « ثلاث من كن فيه اوحشت له اربعا على الناس : من ادا حديثهم لم يكذبهم ، ودا وعدهم لم يخلفهم ، واد حاتمهم لم يظلمهم ، وحب أن يظهروا في الناس عدالته ، وظهر قديم مروئته ، وأن تحرم عليهم غيبته ، وأن تحب عليهم اخوته » وغيرها مما هو نظيرها .

« وفيه » أن ترتيب امور على امور لا يدل على إلا على وجود مجموع الأمور لمرتبة ، على مجموع الأمور المرتب عليها ، ولا يدل على ترتيب كل واحد من ادرتة على كل واحد من المرتب عليها .

فإذا قيل من درس الفقه ، والقانون ، والهندسة ، والطب ، كان فقيهاً ، ومجتمياً ، ومهندساً ، ودكتوراً ، كان معنى ذلك أن الدارس للعلوم الأربعة جميعاً يتصف ، اصبحت الأربعة جميعاً ، ولا يدل على التلزام به من « الفقه » و « الهندسة » فإذا لم يكن مهندساً لم يكن أيضاً فقيهاً .

ولروايتان وأشابههما من هذا القبيل ، فإن من فعل الأفعال الثلاثة ،

ظهرت فيه أربع صفات ، ولا يسافي كون كمال المروءة مترتباً على (وعدمهم فلم يخلعهم) مثلاً ، لأن خلف الوعد ليس بحرام على المشهور (مصداقاً) إلى أن كمال المروءة في الرواية الاولى غير أصل المروءة ، ومن التزم ما شرط المروءة في العدالة قل ما شرط أصلها لا كمالها (العاشر) ما عن بعض الاخباريين من أن قاعدة الاحتياط قاض بذلك ووجهه ، به قد حقق في الأصول حريص البرائة في الأحرار والشروط المتكوك فيها وتقدمها على الاحتياط .

هذه عمدة ما استدل به القائلون ما شرط المروءة في تحقق العدالة وما قيل من غير ذلك يرجع إلى ما ذكرناه ، او يعرف منها ، والقريب ، ما في تقريرات بعض مرشح العصر من أن ما استدل به للمنافاة فقط أمراً مع ، أن معظم هذه الأدلة العشرة ذكرها الفقهاء في كتبهم المتداولة المعروفة .

وأما أدلة السابقين لاعتبار المروءة في العدالة فهي أيضاً أمور ، عمدتها ، حبس الأحرار الممنعة على العدالة وأحزابها وشر نطقها وموضعها - على كثرتها ، واختلاف معانيها ، وفي مختلف أبواب شرائط العدالة - خلو جميعها عن التصريح بالمروءة ، والتأويل بها بخصوصها بحيث يلتفت إليها العامة الذين حوطوا بهذه الأحاديث الشريفة ، وعلموا لو كان لابد ، مع ، أن كلمة « مروءة » وردة في كثير من الأحاديث في مقام التهريض عليها ، وبيان بعض ما يسافي المروءة ، وغير ذلك ، ولو كانت شرطاً في العدالة لذكرت ولو في بعض الأحبار ، وإثبات ، وإن لم يمتنع الاستقصاء التام لجميع أخبار العدالة من جميع أبواب الفقه إلا أن الذي تنصاه من الأبواب ووقفنا عليه من الأحبار التي ربما يرد على ما حديث لم يجد فيها ذكراً للمروءة

« وما قيل ، من أن « المروءة » وإن لم تذكر بلفظها لكن ذكرت بألفاظها فإن إطلاقاً « السر » و « العفاف » و « كف المظن الح » من لوازمها ، وهكذا غيرها من الأخبار .

« فيجاب عنه » أولاً : بأن ذلك لا يكفي في مثله مما يعمل عنه العرف العام الذي وردت الأحبار على لسانه وبأساليب تفاقمه .

وثانياً : بما ذكرناه في الجمع بين أخبار العدالة من أنها تدل على أن للعدالة مراتب ، ولا يمنع من كون « المروءة » شرطاً في مرتبة عالية من العدالة ، وإنما الذي نمنه اشتراطها في أصل العدالة والمرتبة الدانية منها .

وثالثاً : إن أخبار العدالة لو كانت قليلة كان لاحتمال اشتراط المروءة مع عدم ذكرها صراحة محل ، وأما مع كثرتها ، ومختلف أساليبها وحجوها جيمداً عن تصريح واحد بشكل حتى احتمال اشتراطها فكيف بالقسط أو الضيق به .

ورابعاً : تلازم الألفاظ المذكورة من « الصبر » و « العفاف » و « الكف » والنظر وبحوه ، للمروءة بموج ، لما أسلفنا من أن طاهرها الصبر والعفة والكف عن المعاصي .

« ثانياً » أن ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا تنافي للعدالة ، إلا مع الإصرار عليها وعدم مسافة المروءة — وهي ليست بمعصية — للعدالة ولي .

« وأحياناً » بأن الدليل إذا دل على عتسار المروءة في العدالة ، ولم يدل على عتسار عدم الصغيرة ، أو دل على عدم مسافة الصغيرة ، لم تتم الأولوية ، لأن العارض النص ، (مصفاً) إلى أنه قياس « مع » أن جمعاً من الأساطين قالوا بمتاهة الصغيرة للعدالة أيضاً كما نسب ذلك إلى المفيد وابن أدريس والحلي وغيرهم « قدم » فليس لحكم في المقيس عليه ملماً .

« وفيه » أنه إذا ثبت عدم مسافة فعل الصغيرة للعدالة مع صحتها معصية شرعية ، فدلالة ذلك على عدم مسافة المروءة لها عرفاً غير بعيدة ، وليس في مقام أدلة خاصة بقول مسافة المروءة للعدالة ، حتى تعتبر تلك

الادلة هي العاري ، وإنما الذي استفد منه المروء هي نفس أحوار (السر)
و (العفاف) و (كف البطن) ونحوها .

(ثالثها) ان من يرتكب ما يساقى المروءة مذون ان يرتكب معصية اطلاقاً
إذ لم تكن عدلاً وحب كونه فاسقاً ، مع انه لا يسمى فاسقاً .

(وأجيب) بأنه إن كان المراد بالعاسق مطلق غير العادل فلا مانع من
تسمية مثله فاسقاً على العرض وإن كان المراد به مرتكب الكبيرة ، أو المصّر
على الصغيرة ، بل - كما قيل وليس بالمعبد - من كان عمله المعصية كرت
وتكراراً ، فالآتي بحلاف المروءة لا يسمى فاسقاً ، ولا مانع منه من القول
بالواسطة .

(رابعها) أن معظم رويات (المروءة) فسرتها بأمر مستحبة ، أو
بالاعتماد من المستحبة ، مع قيام الإجماع على عدم شرط العدالة ببعض
المستحبات ، مثل حديث أبي عداة رضي الله عنه : « مروءة مروءة الحضر ،
ومروءة أسفر (فأما) مروءة الحضر فتلاوة القرآن ، وحضور المساجد ،
وصحبة أهل الخير ، والنظر في الفقه (وأما) مروءة السمر فمدل الزاد في
عمر ما يستخط الله ، وقلة الحلاف على من صحبته ، وترك الروية عليهم إذا
فرقة منهم » . وسمر أمير المؤمنين عليه السلام . « لا تتم مروءة الرجل حتى يتفقه
في دينه ، ويفقه في معيشته ، ويصبر على الشدة إذ نزلت به ، ويستعذب
مروره أحواله ، ويشق عليه السلام ما المروءة ؟ فقال عليه السلام . « لا تفعل شيئاً في
السر تستحي منه في العلانية » وعن السمر عليه السلام « المروءة أن لا تطمع
فقد ، ولا تسئل فتقل ، ولا تبخل فتشتم ، ولا تحمل فتخصم ، ومثلها
غيرها .

(وقد يجاب) عنها أولاً بوجود مثل ذلك من الجمع بين المستحبات
و الواجبات في أحوار العدالة ، وغيرها من الواجبات .

وثانياً بأن لاجتماع على عدم اشتراط العدالة بفعل المستحبات - بعد تسلمه - دليل لئلا يتيقن منه المستحبات غير المادي تركها للمروءة ، لوجود الخلاف في هذا القسم من المستحبات التي تسمى بـ (لمروءة)

وثالثاً إن تمّ دليل شرط لمروءة فمثل هذه الفريضة لا تقومه ، وإلا فلا يحتاج اليها .

(وفيها) أن الانصاف أن ملاحظة مجموع رواتب المروءة تعطى كونها من أعمار الأخلاقيات التي قد عسرت الفصل ، أو التعصّب ، كما عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سرح على صحابه ، وهم يتذكرون (المروءة) فقال أس بن ثم من كتب لله ؟ قالوا : أمير المؤمنين في أي موضع ؟ قال في قوله عز وجل : (إن لله يأمر بالعدل والإحسان) فالعدل الانصاف ، والإحسان التعصّب ، (وقرئ) يعني (لمروءة) التي كل أعمارها ، أخلاقيات وبين مثل (العدالة) التي إن كان فيها أحد أخلاقية فليس كلها ولا أحدها ، بل بعضها ، وذلك ما يؤيد قولنا في (العدالة) بأنها ذات مراتب مختلفة بعضها وحة ، وبعضها مستحبة ، ومرتبات مستحبة منها أيضاً متفاوتة في مقدار الفصل

(خامساً) ما استدل به بعض ما روى من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أمير المؤمنين عليه السلام ، أو عدلاً اسمها لها من مساقيات المروءة مثل ركوب الحمار العاري ، والأكل ماشياً إلى الصلاة ، ورفق الحنة حتى ينحني من رفعتها ، وحلب الشاة سده ، وعمل الثياب ، أو كس البيت ونحوها .

(وفيه) ولا : لا تسلم كون شيء من هذه مساقيات للمروءة ، خصوصاً إذ صدر في مقام للضرورة ، والملاحظ إذ اتفق ذلك في العمر مرة واحدة كما في بعضها .

وثانياً . لا شك كما لا خلاف في أن مساقي مروءة ليس أمراً مطلقاً معيماً محدوداً ، فهو يختلف بحسب الأرمية ، والامكنة ، والأشخاص ، والملابس

حرب عمل يكون منافياً للمروءة من شخص غير مناف لها من شخص آخر ،
أو في زمان دون زمان آخر ، أو مع ملائمت خاصة دون غيرها .

وثالثاً إن بعض هذه الأمور فضائل مطلقاً في جميع الأزمان ، والامكانة ،
والنسبة لجميع الأفراد ، فكس الشخص بيته ، أو غسل ثيابه ، أو حطب
الشاة بیده لرفع الكلفة بذلك عن زوجته وأهله فضيلة لا شك فيها ،
وقد وردت أحاديث مستفيضة في الحث على المعاونة مع العيال في أعمال
البيت .

ورابعاً ، لا شك أن المصومين (عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام)
كانوا في أعلى مراتب جميع الفضائل ومنها لمروءة ، وكل ما صدر منهم -
يحكم عصمتهم - لا يكون إلا ذا مصلحة مهمة شرعية ، كما ثبت ذلك في
مباحث أصول الدين .

وعلى كل ما يراد مثل ذلك دليلاً على عدم ضرر منافيات المروءة بالعدالة
المستترم لأقول نعم المصومين عليهم السلام ما يذهبها (والعياد بالله) في غير
محله خصوصاً من مثل بعض الاعاطم الذي يضرب بعقابه وعلمه المثل .

(سادساً) ما روي من قبول شهادة اصحاب الصنائع التي تنافي امروءة
كالكاري ، والجمال ، والخمر ، والحمام ، والملاح ومجوس ، هذه لو كانت
المروءة شرطاً لزم عدم قبول شهادة هؤلاء .

(وفيه) - مضافاً إلى أن منافيات المروءة لها درجات ولا شك كما لا
اشكال في أن الدرجات الضعيفة من منافيات المروءة ليست بحلقة بالعدالة
قطعاً ، فالأكل في السوق ، أو ماشياً ان كان يمس في المروءة ، فأكل قطعة
صغيرة جداً من الخبز في السوق أو ماشياً من المراتب الضعيفة له التي لا تنافي
بالعدالة ، ولتكن هذه الحرف من قبيل ذلك ، فيها وإن كانت أعمالاً
مستهجنة منحطة عند الناس لكنها ليست بحيث يستكشف منها عدم الإشكال

في مطلق مسايفات المروءة - أن مسايفات المروءة تختلف باختلاف الأزمان ،
 والبلاد ، والأشخاص ، فرب فعل يكون مساوياً للمروءة لو صدر عن مرشح
 التقيد غير مناف لها لو صدر عن كاسب عادل ، ورب فعل يكون مساوياً
 للمروءة في بلد غير مناف لها في بلد آخر ، ورب فعل يكون منافياً للمروءة في
 زمان غير مناف لها في زمان آخر . وأعد المكاربي والجمال والملاح ومحوم
 وإن كانت بأفعالها منافية للمروءة لكنها ليست كذلك للذين أصبح عملهم هذه
 الأعمال (مع) أنه قد يقال بعدم كون مثلها منافية للمروءة إطلاقاً ، فالعمل
 المنعطف المستحسن غير المناهي للمروءة وبسببها عموم من وجه وليس ذلك بالنهي
 (وما قيل) من أن بسببها عموماً مطلقاً لانكار عمل غير مستحسن وهو
 مناف للمروءة (فعليه) أن ذلك يكون كالتصدي لإصعك الناس في الهالكين
 والأبدية العامة مما يحفف صاحبه مناف للمروءة ولكنه عند الناس غير
 مستحسن ، بل مثله محبوب خصوصاً في مثل هذه الأزمات التي أصبحت
 لمنكرات والمهرمات الفطعية غير مستحسنة .

وفي المسئلة تفصيلات أخرى .

(منها) ما في رسالة الشيخ الأنصاري (قدس) عن بعض المتأخرين :
 من أن منافى المروءة لو كشف فعله عن قلة المسألة في الدين بحيث لا يوثق معه
 بالتمسك عن الكفاية والإصرار على الصعائر كان معتبراً وإلا فلا .

وأورد عليه الشيخ (قدس) بأن هذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة
 ليس تفصيلاً في مسئلة اعتبار المروءة في نفس العدالة بل هو قول بمعيه
 مطلقاً ، إلا أنه يوجب إرهاف في حسن الظاهر الذي هو طريق إليها .

كما يرد عليه أيضاً : على ما حققناه في الجمع بين روايات العدالة من أنه
 يكفي فيها حسن الظاهر تصدياً ، وإن لم يكشف عن حسن الواقع ، وبصورة
 أخرى كون العدالة هو حسن الظاهر ، لا أن حسن الظاهر طريق إلى العدالة
 التي هي حسن الواقع ، ولو كشف فعل ما يناهز المروءة عن قلة المسألة الواقعية

بالدين عما لا يساق حسن الظاهر وصدق عنه (به يعرف منه خبر) وبحوجه لم يضر بالعدالة .

(ومنها) العنصر الذي ذكره بعض مراجع العصر في تقريراته من أن ما يساق للمرورة قد يكون حراماً لكونه متكباً للزمن ومثله ما اذا خرج أحد المراجع المضام إلى الأسواق بلا عناية أو حسن في الصرفات ، أو دخل لقاهي والأخص إذا افتقر بعض الأمور غير المناسبة فإنه لا شبهة في أنه هتك في حقه وموجب لسقوطه عن الاعتبار ، مثله (يساق العدالة) لا لأنه مضاف للمرورة فقط بل لأنه موجب هتك مؤمن الحرام .

وفيها (به نفسه عتوب بأن ذلك من أجل كونه حراماً ، ولا يصدق في أن الحرام - ولو لم يزل ثابري - يحدش بالعدالة (وإن) كان تأمل بعض مع ذلك في مسافة مثل هذا الحرام للعدالة من جهة عدم مبادء مثله للمؤمنين المأخوذة في تعبير العدالة في لأخبار مثل صحيح عده ، وبحوجه ما لم يشترط في العدالة عدم إعتابه مطلقاً ، ثم أكد ذلك بعدم صدق الصق على مثل هذا الصنيع (فتأمل)

(ومنها) ما أحسنه الأخ لأكثر من أن مسافات المرورة قد تصادق الستر والعفة الواردين في رويات العدالة كما لو ركب الفقه حمار مقبوضاً أو صارع في السوق مع سوقي لإظهار شجاعته ، أو هزل من الناس كما يفعل المحدثين بلا داعي معتد به مما لم يكن يصدق عليه به سائر أو عفيف . فلهذا يساق العدالة لا لأنه مضاف للمرورة بل لأنه يساق ما أحسنه في تعبير العدالة من (ستر) و (العفاف) وإلا فلا .

(وهذا) التفصيل وإن كان حسناً في نفسه ، إلا أنه مصححاً إلى ما ذكره هو من أنه ليس تفصيلاً في المرورة ، بل يندمج مع بعض المراتب العالية من العدالة لا لأصل العدالة بقاء على ما سببا عليه من كون أصل العدالة أن

بصدق عليه (انه لم ير منه إلا خيراً) وصدق (حسن الطاهر) عليه ونحوه
ما لا ينافيه ذلك لأعمال إذ لم تدسه الصاوين الثانوية في المهرمات

(ومنها) ما هي تقريرات بعض الأجلة المعاصرين من أن مضافات المروة (نارة)
يستمر الطعن في عرض الرجل كما ادّعى رئيس الشيعة لبياس أقبح الحد
من غير داعٍ وذلك وخرج أن السوق (وأخرى) يكون بحيث يتراعى
منه بقصان عقل فاعله (وثالثة) ما لا يوجب شيئاً من ذلك وإنما يكون بما
يستحسن عادة من دون قبح شرعي أو عقلي فيه كالأكل في السوق ونحوه .

قر أم الأولان فلا كلام في مضافتها للعدالة (أما الأول) ولأمر
بمحط العرض وأما الثاني فوضح (وأما الأخير) فلا طهر عدم اعتماده
في العدالة .

(وفيه) - مضافاً إلى ما في غيره من أنه لا سلم ذلك إذا لم يبلغ
الأول مرتبة الحرام الشرعي بالمساوين الأخرى ، ومعهم يخرج عن موضوع
البحث إذ صار مضافاً للعدالة لأنه أصبح حراماً لا لأنه مضاف للمروة والكلام
في الثاني لا في الأول - أن في الأمر الإيجابي محط العرض مطلقاً ، وفي
وضوح الثاني مطلقاً نظراً لا يخفى .

وهناك تفصيلات أخرى في المسئلة تشبه هذه .

وحمة القول أن مضافات المروة من حيث هي مضافات المروة - دون
أن ينطبق عليها عنوان قانوني آخر كما هو مفروض البحث لا تنافي العدالة
مصدقاً ، لعدم ذكره ولا غير ولا أثر في أخذ العدالة على كثرتها واحتلال
محتجتها وأسمتها ، مع أنه مما يعمل عامه الناس عنه ، ولو كان مثله
شرطاً لابد

والقول بأنها دجلة في صدق (السر) و (العف) و (م تر) منه إلا
خيراً) و (كونه خيراً) أو (إذا علم منه خير) ونحوه غير واضح (مع

المسئلة (٢٣) - الخهل بالمهرمات هل يكون عادلاً ؟ _____ ٤٢٣

١ - قوله **بالتسليم** في صحيح علقمة (فهو من أهل المدالة والستر) بعد قوله **بالتسليم** (فمن لم تره بعينك يرتكب دسأ ولم يشهد عليه شاهدان) حكم على روات (الستر) و (المداف) بأن القصد منها ذلك أن لا يرى على دسب ، ولم يشهد عليه شاهدان بالدسب ، ونحو ذلك .

(وما) قين من سقوط الروية سداً ، فلا حكومة لها على روات (الستر) و (المداف) ، أو انه يجب تقييدها بما لا ينافي روات (الستر) ، أو غير ذلك (بعد ظهور بوجه) بعد كونه حرقاً للقواعد المسجلة في الأصول إذ قد علمت سناً صحة لروية سداً أو لا أقل من عدم

(تتمه) سداً على كون منافيات لروية بحلة بالمدالة فهل الخهل بها مجرد فعلها ، أو الإصرار عليها ، ظهر الأصحاب الاول ، إلا أن يقول عن الشرح حسن محل كاشف لأعطاء ، قدما (هو الثاني ، ولم ينقل عنه وجهه) إلا أنه يمكن توجيهه بأمر (أحدهما) أن الصغيرة مع كونها ممصبة لا تنافي بالمدالة إلا بالإصرار ، فكيف تكون منافيات لروية بحلة بالمدالة حتى بلا إصرار (ثانيها) أنه لا يصدق منافي الروية إلا بالإصرار عليه ، ومع صدوره مرة واحدة لا يصدق عليه أنه منافي الروية .

(وفي) بوجهين نظر (أما الاول) فلكونه استبعاداً غير مستند إلى أدلة شرعية ، وأما الثاني) فعدم تسليمه إذ هناك منافيات للروية يصدق عليها موضوع بمجرد صدوره مرة واحدة ولو في العمر كأن يبطأ الشخص الشريف حارثته في مجتمع مردحم تحت عطاء قسرة حارية ومقدار العورة من رجل فقط

(والظاهر) كون التفصيل بين منافيات الروية موضوعاً ، بالصدق على بعضها بلا إصرار ، وعدم الصدق على بعض آخر إلا مع الإصرار في محله (و كونه) خلاف الإجماع المركب غير مسلم إن لم يكن مسلم العدم ، لعدم

تعرض معظم الفقهاء ممن يحرصون كتمانهم أو أقوالهم للمسئلة. والأمر هين على من لم يشترط ذلك في العدالة .

(التنبيه الثالث) الشخص الذي يملك مزية فاعلة على ملازمة التقوى ولكنه جاهل ببعض المحرمات ، فيمكن صدورها عنه لا مع العلم بمخالفته للشرع ولكن للعجز بكونه حراماً نظر الاعراب الذين يجهلون - حق اليوم - كثيراً من أحكام الاسلام ، فهل مثله عادل أم لا ؟

مقتضى القاعدة كونه عادلاً على القول بكونها الملكية فقط ، وكذلك على بقية الأقوال لاربعة إذا لم يصدر منه الحرام (وأما) إن صدر عنه آخرم أحياناً للعجز بحرمته فالظاهر عدم كونه عادلاً ، أما على القولين الذين كانا يشترطان عدم المعصية مطلقاً مع الملكية ولا فظاهر ، وأما على القول بكون العدالة هي (حسن الظاهر) فإن صدور المعصية أحياناً بساقي حسن الظاهر عليه ، وأما على القول بالاسلام وعدم ظهور العشق فقد يقال بعدالة مثله لعدم صدق (العشق) على مثل هذا الشخص ، لأن العشق - على الظاهر - ليس مطلق العمل بالمعصية ، وإنما هو المعصية عن فهم وإدراك وعناد ، كما ربما يستفاد ذلك من استعمال هذه (العشق) في أكثر من حينين مورداً من القرآن الحكيم وبما عده تفسره اللغوي أيضاً (بالمعصية) و (الخروج عن صفة الله) ونحوه مما يستفهم منها العم والعمد .

(ورعاً) بعض في المقام بأن الماضي التي تصدر عنه جهلاً حكماً بها إن كان عن قصور فلا ضرر بعدالته ، لعدم صدق المعصية ، وبما عده الله في حقه ، وإن كان عن قصير أضرت بعدالته ، وهو وجبه

(التنبيه رابع) مقتضى القاعدة في أبواب المناشأة ، موضوعاً أو حكماً ملاحظة أحبار كل باب لآيات أو نهي الحكم أو لموضوع في ذلك الباب ، مثلاً : العسل يجب بالحلوة ، والحبيض ، والاستحاضة ، ومسح الاموات ، ونحوها ، ولكن حکامها في الأبواب المختلفة متفاوتة ، فمن الحسنة لا يجوز

ابوضوء معها ، بينما ليس كذلك - على المشهور - غسل من الميت ، وهو
وحدنا أن (الوضوء قبل وبعد غسل الحاية) لا يصح فليس لنا الحكم على
غسل من الميت به ايضاً ، لأن كليهما غسل ، إذ ذلك لا يخرج عن
القياس .

ومسئلة العدالة هكذا ، فقد وردت في مرجع التقليد ، والقاضي ، وامام
المجاعة ، وشهود الطلاق ، وغيرها ، ولو ثبت للعدالة أحكام خاصة موضوعاً
أو حكماً في باب لا يجوز تعدية تلك الأحكام الى باب آخر (نعم) فهم
امساك القطعي في الأبواب المختلفة جدر ذلك ، ولكنه لا يبعد سوى من حصص
له القطع بالنسبة .

ولمعرفة دين الفقهاء وحدة (العدالة) في الأبواب المتفرقة ، وإن ذهب
جمع آخر الى التفاوت نسباً لما ظهر من التفاوت في الأحكام ، فالتزموا بأن
عدالة امام المجاعة أهون موضوعاً من عدالة الشاهد ، وهي من عدالة القاضي ،
وهي من عدالة مرجع التقليد . (والأظهر) الثاني وإن كان الأول لا يحلو
عن دليل .

(التنبيه الخامس) قد في (العقدة) : « إن ورد دليل على شرط معنى
في مسألة لا يصح أن يرجع ذلك الشرط الى معنى آخر ، ثم البراع في ذلك
المعنى الثاني ، من اللزم الأخذ بنفس المعنى الاول واتساع ظهوره العربي ، ومن
هذا القيس ما نحن فيه فإنه لم يرد في باب العتوى روية تدل على اشتراط
(العدالة) في المرجع بهذا لفظة « مل لنس في المقام إلا مثل روية للاحتجاج
(من كان من الفقهاء صائناً لنفسه) حديث والشرط الذي تضمنته وهو
صيانة النفس وحفظ الدين ومحاربة الهوى واطاعة المولى وغير ذلك مما اشتمل
عليه سائر فقراتها أمور مبينة عند العرف والشرع ، فاللزم شترتها في
المرجع ، لا ارجاعها الى العدالة ثم تفسير العدالة بالمعنى الذي ورد في باب

الشهادة أو باب الجماعة ، ثم الدراع في أنها ملكة أو حسن الظاهر أو غير ذلك .

(والخاص) أن ارجاع باب الفتوى والأدلة الواردة في لزوم تحفظ المراجع على حياته الدينية الى العدالة ، ثم تفسير العدالة «الملكة أو غيرها» ثم الاستدلال ببعض الاشعارات الواردة في باب الامامة والشماعة وبحوجه أشبه شيء بخاق باب باب بلا جامع (إلا) أن فهم من تلك اصاصين العدالة كما ليس بعيد .

ولانصاف انه كلام في محله ويظهر عن اخذناق أيضاً ذلك حيث حكى عنه انه قال (يعتبر في القاصي والمفقي أعلى مراتب العدالة) ، كما أن دأب العقلاء في غير هذه المسئلة على عدم اخاق باب باب آخر ، لكن المعروف بينهم في مسئلة للعدالة الاخاق .

(التخصيص السادس) المشهور التفصيل بين الكبيرة والصغيرة بمناهة فعل الكبيرة للعدالة مطلقاً ، وعدم مناهة الصغيرة للعدالة إلا مع الإصرار عليها ، وتنتيخ المبحث يستدعي رسم جهات :

(الأولى) هل المعاصي كلها كبائر وإنما تختلف بالنسبة الى الأكبر منها كما نقل القول به عن المعيد والقاصي والبي الصلاح ، والطبرسي والجلي والشمخ في العدة ، وعن العدة بسببه الى الأصحاب ، وحكي عن ظاهر الطبرسي والجلي الاجماع عليه ويظهر القول به عن الصدوق (قدس) حيث قال - كما في الوسائل - . (الأخبار في الكبائر ليست مختلفة لأن كل نسب بعد الشرك كبير بالنسبة الى ما هو أصغر منه ، وكل كبير صغير بالنسبة الى الشرك بالله) كما يظهر من صاحب الوسائل ارتضاء هذا القول . (أم) المعاصي على قسمين كبائر بقول مطلق ، وصغائر بقول مطلق ، وهو المعروف المشهور قديماً وحديثاً - كما قيل - وعن مفتاح الكرامة بسببه الى قاطبه المتأخرين ، وعن مجمع البرهان بسببه الى المعاص ، وهو المحكى عن المبسوط واس حزمة

والفاصلين ، وحكي عن الصيمري والبهائي لاجماع علمه (لكن) المحكى عن (اربعين) الشيخ البهائي التفصيل حيث قال (ويحتمل ان يكون اعط الكسائر في الكتب والسنة يطلق ثاره على جميع لدوب وثارة على بعضها ، بل هذا هو «ظاهر لدي يسمى الخزم به () والذي (يقوى في النظر هو «شي ، وقد استدل له بالكتب والسنة والاجماع . (أما لاجماع) فهو هو بوجود الخلاف وحدنا في المسئلة لكن دلالة لآخريين تامة .

(فأم الكتب فأثت (مع) قوله تعالى : ان تحثنوا كسائر ما تمهون عه . وكسائر علم سننكم ورجالكم مدحلاً كريماً ، والمعنى ان تحثنوا عن امة صبي الكسائر من مجموع المعاصي التي تمهون عنه ، يعفر لكم اعمالكم بالسنة (أي الصمائر) ورجالكم الجنة (والذي) يدل عليه من الآية على وجود كسائر وصمائر في المعاصي كلمة (كسائر) و (ضاعتها) الى ما تمهون عنه ، و (ميثانكم) .

والآية ظاهرة في المطلب بلا إشكال .

(وما أورد) على دلالتها على ذلك :

(من) أن المراد بالكسائر جميع المعاصي ، والمقصود بالسينات مكسائر عنها سينات ، مؤمين قبل رول الآية (تمضيلاً) بقوله تعالى : (قل للذين كفروا ان ستموا يُعفّر لهم ما قد سلف)

(ومن) أن المراد باحتساب الكسائر العزم على احتساب المعاصي .

(أو) حتم أن يكون المراد (بالكسائر) فعل المعاصي و (بالسينات) مبة المعاصي مؤيداً عما ورد من أن مبة لدوب لا تكتب وهي مغفورة

(أو) احتمال أن يكون المراد (بالكسائر) مع ، لم يستغفر مع ، وبالسينات ما استغفر عنها وثاب .

(أو) غير ذلك من الاحتمالات

(فلا يخرم) الظهور المستق على الدلالة العرفية الذي لا ينسب فيه تطرق
 الف إحتال ، (مضافاً) الى أنها محتملات استحسانية لا دليل عليها (مع)
 أن التشطير به (يفهم لهم ما قد سلف) في غير محله من جهات (التصريح)
 بفقران الذنوب السابقة ، وكفى به عارفاً (وكون) آية الكسائر موحياً
 للمسمين ، والآية الثابتة للكفار (وكونه) قياساً (وغير ذلك) . (وكذلك)
 تأييد لإحتال الثالث برواية تدل على أن بية اللبس لا تقتضب (غير وجهه)
 لكونها منبتين ، ولعدم الدليل على وحدة موضوعها ، ولو وجب الوصوء
 لصلاة الصبح ، ووجب الوصوء لصلاة الظهر هل يدل ذلك على أن «صلاتين
 واحدة ؟ أو ورد أنه قضاء حاجة المؤمن بطفء غضب الرب ، وورد أن
 التوبة تطفئ غضب الرب يدل ذلك على أن توبة هي قضاء حاجة
 المؤمن .

(ومنها) قوله تعالى (والذين يحسبون كذاثر الإنم والفواش وإدا ما
 عضو هم مقهرون)

(ومنها) قوله سبحانه (الذين يحسبون كذاثر الإنم والفواش
 إلا اللثم) .

ودلائها طهرة على أن (الإنم) على قسمين منها كذاثر ، ومنها غير
 كذاثر .

(ومنها) ما يصلح مؤيداً وهو قوله عز من قائل (ووصع الكتاب
 فترى مجرمين مشفقين ، ما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذ الكتاب لا يفادر
 صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، ووجدوا ما عملوا حاصراً ولا يظنم ربك
 أحداً) .

وجه التأييد . أن المستعاد منها أن الصغيرة والكبيرة هما قسمان لما يراه
 المجرمون في كتبهم فيشفقون ويحزبون له ، ويؤيده تعقيب (ما عملوا)

بقوله (ولا يظلم رديك أحداً) وهذه قرائن كلها تؤيد أن المقصود من الصغيرة والكبيرة هي الذنوب الصغيرة والذنوب الكبيرة ، لا مطلق الأعمال الصغيرة والكبيرة .

(وأما السنة) مرويات كثيرة تدل بالدلالات الثلاث على ان المعاصي على قسمين كبائر وصغائر ، ولو جمعا في لرويت من اسم الكبائر ، والصغائر ، والكبيرة ، والصغيرة ونحوها لعلت عدة مآت ، ولكن يذكر بعضها ونحوها من أراد المزيد الى كتابي وسائل والمستدرک في بواب مقدمة العبادات ، وكتب الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج والجهاد والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وغيرها .

(ومرسل) الصدوق في العقبه ، عن الصادق عليه السلام (من احتسب الكبائر يفر الله جميع ذنوبه)

وصحيح محمد بن الفضل عن أبي الحسن عليه السلام : (من احتسب الكبائر ما أوعده الله عليه الدار إذ كان مؤمناً كفر الله عنه ميثاقه) (ودلائلها) على أن للذنوب كبائر وغير كبائر واضحة .

وفي نهج البلاغة في رسائل الإمام عليه السلام في السبي عن عيب الناس في بعض كلامه (وايم الله لو لم يكن عصاء في الكبير لقد عصاء في الصغير . ثم قال عليه السلام . ولا تأمن على نفسك صغير معصية فلعلك تعذب عليه) .

(ومرسل) تدلي في لأرشاد قال عليه السلام - (إياكم ومحقرت الذنوب فإن لها من الله طالبا ، وبها لتجتمع على المرء حتى تهلكه) .

(ومرسل) الكراجكي في كبر الموثد عنه عليه السلام (لا تنظروا الى صغير لدنس ولكن انظروا الى ما حيرأتم) .

(وصحيح) ابن سنان عن الصادق عليه السلام (لا صغيرة مع الإصرار ، ولا كبيرة مع الاستغفار) .

(وموثقة) ابن فضل ماساده عن الصادق عليه السلام : (أن رسول الله ﷺ نزل بأرض قرعاء فقال لأصحابه ايتوا محطب ، فقالوا يا رسول الله نحن بأرض قرعاء ما بها من حطب ، فقال عليه السلام فلبأت كل ناة عما قدر عليه ، فجاءوا به حتى رموا بين يديه بمعه على بعض ، فقال رسول الله ﷺ هكذا تجتمع الذنوب ثم قال إياكم والمغررات من الذنوب هن لكن شيء طائفاً ، ألا وإن طائفاً يكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أجيباه في أيام منين) (ولعل) مرسل الديلمي بعض من هذا الحديث ، ولعله غيره (وحديث) شرائع الدين عن الصادق عليه السلام في تعداد الكبائر وأخره (والإصرار على صغائر الذنوب) وهو يدل على أن أصل عمل الصائغ دون إصرار - ليس بكبيرة .

وهناك أحاديث كثيرة في تعداد الكبائر ونحوها .

(وقد أورد على هذا القول إيرادان :

(أحدهم) أن اختلاف الروايات بدالة على تعدد الكبائر دليل عدم كونها كبائر في مقابلة صغائر ، لأن الاختلاف يكشف عن نوع من عدمه والتميز في التعبير على الأقل .

(وفيه) أن الاختلاف في تعدد الأمور الشرعية ليس بمرتب في الأحكام حتى أنك لا تكاد تحدد أموراً متعددة في الواحبات ، أو المحرمات ، أو المكروهات ، أو غيرها إلا وفي أخبارها متعددة ها اختلاف ، فهي وحدت الصلاة ، وشرائط الوضوء ، وتعدد المحاسن ، والمظلمات ، والاعتس الرحبة والمستحبة ، والصوات الرحمة ، ومعطرات الصوم ، وترك الأحرار ، وغيرها موجود هذا الاختلاف .

(مصافاً) إن أن مقتضى القاعدة في اختلاف الروايات - مثل ما نحن فيه - هو جمع الحجة منها بعضها مع بعض وتخصيص بعضها ببعض ، واعمل

سائر القواعد لأصولية معها ، لا أن تؤخذ الاختلاف قريبة على عدم وجود كبيرة في مقابل صغيره رأساً .

فاسمها (ن صحيح عند العظيم جعل مقيس الكبائر ما توعد الله عليه النار ، ثم ذكر فيه ما ليس كذلك ككتمان الشهادة ، أو بيثن في القرآن له عقوبة غير النار كأكل الربا ، والمولود ، والسحر وغيرها . ومثل ذلك بدن على عدم وجود كبائر وصغائر (وفيه) - مصافاً ان أن بعض ما ذكر بل كلها هي مما ذكر في القرآن لوعيد النار عليها ، ولكن بترتيب صفة عليها ثم ترتيب النار على تلك الصفة (مثلاً) في كتمان الشهادة يقول تعالى (ومن مكتمها فانه آثم قلته) ثم في آية أخرى يتوعد على الإنم العذاب بقوله سبحانه « إني علي لهم ليرددوا إنمًا ولهم عذاب مهين » وهكذا غيره - ان وجود مثل هذه في روية لا يوجب سقوط جميع دلالاتها ، وهل يسمع هذا المستدل مثل ذلك على عدم كون ما ذكر في صحيح عند العظيم بحرمان لوجود هذه الملاحظة في الصحيح ؟ (مع) ان مثله ليس مبرز في الأخبار فلاحظ .

و سندل للقون بأن الدبوت كلها كبائر ، وانما الخلاف في الكبير والصغير نسي لا مطلق بروايات لا تخلو عن المناقشة :

ر منها (ما ورد في تعبير الصغائر والكبائر ، أن الصغائر ما استعمر منها ، والكبائر ما لم يستعمر منها (كوثقة) صحاح بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل (الذين يجتسئون كبائر الإنم والفواحش إلا النعم) فقال عليه السلام (الفواحش لزنا والسرقة ، والنعم الرجل يلم بالذنب فيستعمر الله منه) .

(والحسن) عن بن أبي عمير عن أبي الحسن عليه السلام : (ومن احتسب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر) قال الله تعالى « ان تجتنبوا... » ان أن قل عليه السلام قال النبي ﷺ « لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع

الإصرار ، وقد فسر ~~في~~ فيه الإصرار بأن من لم يندم عليها كان مصراً والمصر لا يغفر له ، ومثلها غيرها .

(ويؤخذ) على الاستدلال بهذه الطائفة لهذا القول : أن من صدق ليس بمحاصر ، وكل له من مظائر كثيرة في الفقه ، فمن مصاديق (اللطم) للإدم بالدب ثم الاستمرار منه ، ومن مصاديقه المعاصي الصغائر (وبمعارة أخرى) فكأن هذا مصداقاً للتعصم ، لا ينفي كون غيره أيضاً مصداقاً له (نعم) لو كان تفسير اللطم منحصراً في ذلك أمكن ادعاء الحصر ولكن الأمر ليس هكذا .

(مع) أن الاستدلال بالخسبة على القول بالصفائر أولى . فهل تفسير الإمام ~~في~~ (الإصرار) بأنه الذي لم يندم عليه فاعله يدل أو يشعر بعدم وجود الصغائر (والغريب) من بعض الأعلام المعاصرين الذي استدل بالخسبة على ذلك ولم يعلم وجهه .
وهكذا غيرها .

(ومنها) ما دل على أن كل معصية شديدة (كاللوثق) عن الناقض ~~في~~ (الدوب كلها شديدة) بادعاء مرادفتها للكبيرة (وفيه) أن تفصيل الكبائر والصفائر حاكم على مثله ومفسر له .

(ومنه) ما دل على عدم جوار استحغار الذنب معللاً بأنه قد يكون غضب فيه .

(وفيه) أنه لا إشكال كما لا خلاف (ظاهراً) في أن استحغار الذنب أي ذنب كان هو في نفسه كبيرة ، وابن استحغار الذنب ، من فعل الذنب الصغير . ولا استحغار عملاً ، ذنب ، واستحغار ، وإتيان الصغيرة عمل واحد ، وهل الاستدلال بذلك إلا كاستدلال بأن شارب الخمر مرتد يقتل ، ثم الاستدلال له بأن من شرها مستحل كان مرتداً وحلّ دمه .

امثلة (٢٣) هل المعصية كلها كبائر ؟ ————— ٤٣٣

(ومنه) ما دل على أن الكبائر ما وعد الله عليه النار (بصيغة)
(ومن ينص الله ورسوله فإن له نار جهنم) ومن كليهما يستفاد الإبعاد على كل
معصية بالنار .

(وفيه) - مضافاً إلى الانصراف (ينقص) مدة وهينة إلى الكبائر ،
ولا أقل من درجته عشرت الروايات الدالة بأن المعاصي كبائر وصغائر ،
وكبائر هي التي وعد علم النار فقط على هذا الانصراف أن أدلة عقرب
الصغائر من احتساب الكبائر تكون حكاية عليها ، مقتضى التصديق
الشامل له .

(ومنها) صحيح لحق عن أبي عبد الله عليه السلام في راسخ من يدرك
العظيم (قل للهيب) : (كل ذنب عظيم)

(ولحوق) عنه مضافاً من كون ذلك أن بدووب قسمين كبائر
وصغائر ، كما عي مثل هذا - مضافاً - إلى عدم دلالة الصحيح على هي
الصغائر ، إذ كونها عظيمة لا تقتضي غفرانها .

(فظهر) أن الأقوى كون السيئات على قسمين كبائر بقول مطلق ،
وصغائر بقول مطلق .

(لجهة الثانية) من جهات البحث في الكبيرة والصغيرة . أنه إذا تقرر
للكبائر عن الصغائر ؟

ذكر الشيخ (ر ه) في رسالة (العدالة) أنها تقرر بحمض طرق :

(أحدها) النص المعتبر على كونها كبيرة .

(ثانيها) النص المعتبر على كونها ، أوجب الله عليها النار

(ثانياً) النص في القرآن الحكيم على ثبوت العقاب علم بالخصوص .

(ر دها) دلالة النص والعقل على اشدته لمعصية فيه . لا عم ثبت كونه
كبيرة ، أو مساواتها لها .

(خامساً) ورود النص بعدم قبول شهادته

أما الأول فواضح ، وأما الثاني فهو مسلم ، بالخصوص لمعصية الكفار
مكوبها ، أو حب الله عليها الدار ، وأما الرابع فمدعى الاووية أو فاسد
المسألة (وصحيح) عدم العظم الآتي في تعداد الكفار وفيه استدلال الصادق
عليه السلام على كونه شرب الخمر من الكفار (لأن الله عز وجل هو علم كما هي عن
عصاة الأوثان)

(نعم) يبقى الكلام في الثالث والخامس ، فقد استدل الشيخ (ره) على
أن النص في كتاب على العقاب بالخصوص شيء دليل كونه كبيرة ، استدلال
لذلك بصحيفة عند العظم النصية سؤال عمر بن عبد عن الإمام الصادق
عليه السلام عن الكفار وإحادة الإمام عليه السلام للكفار واستدلالة عليه السلام على
كبريه كل واحد منهم بآية وعيد من القرآن (لكن الأبحاث عدم دلالة
الصحيفة على كلبية ذلك ، ولخبرني لا يكون كاسياً ولا مكسباً .

(وثبوت) العفو عن الصغار غير صاف مع ذكر عقاب بالخصوص على
صعوبة (إ د) العفو عن عدم ثبوت العقاب ، بل مقصده ثبوت العقاب .
مضافاً إلى أن العفو مشروط بحساب الكفار ، فعمل مع عدم حساب
الكفار لا يعفى عن الصغار .

وأما الخامس ففي عمومته وإطلاقه تأمل ، إ د لا دليل عليه كلياً
أولاً ، وثانياً على القبول بكون مباحيات لمروه منه عن ترتب آثار المعصية
ليشكل هذا الأمر إ د لمن لمع مدد العروة وليس معصية أصلاً حتى يكون

كبيرة وثاناً لا تنافي بين عدم قبول الشهادة ، وعدم كونه ممضية كما ورد في رد شهادة من يجر النار إلى قرصه ، ونحوه (وإن كان) الظاهر سقوط (أو عدم حور الصلاة خلفه) من الخامس إذ المثال الذي مثل به الشيخ (قدس) ينسجم مع هذا المذهب ، لا مع عدم قبول شهادته لأنه قال (الخامس أن يرد النص بعدم قبول شهادته كما ورد الله عن الصلاة خلف (العاق لوالديه) ومعها فيكون المراد رد الشهادة الرد من جهة كونه عاصياً غير عا ، وإلا فعدم حور الصلاة خلفه أيضاً ينسجم مع العدالة ، كما إذا كان مستصحباً للطهارة وكان المأموم يعلم بطلان طهارته ، أو كان الإمام متوضئاً ، لا لصاة طهارته وعدم المأموم بحاسته ، أو كان الإمام والمأموم واحداً في الدين المشترك أو نحو ذلك مما لا يجوز معه الصلاة خلفه مع تمام عدالته (والأمر سهل) بعد ظهور الحال .

(والخامس) أن مقياس كون ممضية كبيرة هو أحد ثلاثة أمور (النص) يعتبر على كونه كبيرة أو النص اعتبر على أنها ، أو حب الله عليها النار ، أو (ثبوت) شديقه من كبيرة أخرى (وهذا) هو مقتضى الجمع بين الأدلة (نعم) لا استبعاد غرور الباحث المتخصص على روية قدل على أن كل صاحب ثبت عليه العقاب بالخصوص من الكفاية ، أو ما ثبت في الكتاب بالخصوص (وإن قيل) باستبعاد أن يذكر عقاب بالخصوص في القرآن الحكيم بمضية كونه صغيره .

ثم إنه يحكي عن بعض لاعلام كون الكذب من الكفاية التي يعتبر حسابها في تحقيق موضوع العدالة وإن حلت أحبار الكفاية عن ذكره ، واستدل بذلك بأن المرض الأصلي في العدالة هو التحرر عن الكذب ليحصل الوثوق بقوله في الراوي والشاهد وحكم الشرع قدل . ولو فرض كونه من الصفات وعدم قبح الصغيرة في العدالة كان صافياً للعرض المقصود (وفيه) مواضع للنظر غير أن لهم من أن الكذب يدخل تحت اثنين من العلامات الثلاث

للكبائر ، فقد ورد عنه في الكبائر في الصحيح او احسن المروى عن لرسه
 في تعداد الكبائر كما سيحي ، كما انه ورد في الحديث أن الكذب
 شر من الشراب ، وورد انه جعلت الحائث في بيت وحمل مفتاحه
 للكذب ، ونحو ذلك .

ثم إن هناك أقوالاً أخرى كثيرة في مقياس الكبائر كلها غير حافية عن
 النقاش او الجدشة .

أحدها : أن الكبيرة كل ما وعد الله عليه في الآخرة عقاباً ووضع له
 في الدين حداً .

(وفيه) نقصان ، وولاية الكفار ، والاصرار على الصغار ونحوه ،
 فانها كبائر مع عدم وضع حد لها .

(ثانيها) بها كل ما شمر بالاسم به ولكن وعدم الاكثر منه .

(وفيه) أن لرباً ، وقطع النفس لمؤمنة بغير حق ، وأكل مال اليتيم
 ونحوه ، كثر وإن لم تشمر بدسنة فادبي .

(ثالثها) أن الكبيرة حرمت نفسها لا تعارض كالاستهانة بالدين
 ونحوه .

(وفيه) أنه لا شك أن الاسهانة بالدين كبيرة بل من اكبر الكبائر
 حتى إذا كانت بأفعال ليست هي بأنفسها معاصي .

(رابعها) أن الكبائر هي المذكورة في سورة النساء من أولها الى قوله
 تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) وكأنه لاعتبار هذه الآية اشارة
 الى المعاصي السابقة الذكر من الرأ وقطع لرحم وأكل مال اليتيم ونحوه .

(وفيه) أنه مناف لاطلاق الآية نفسها ، وللدلالة القطعية الأخرى كتاباً
 وسنة وملاكاً .

(خامسها) أن الكبير ما يكثر عقابها عن ثوب فاعلمها ، والصغير ما يكثر ثواب صاحبها عن عقابها .

(رابعه) انه لا دليل على هذا التفسير ، بل الأدلة قديمة على خلافه .

(سادسها) ان الكبيرة هي كل ذنب غير حرمته فالدليل قاطع من كتاب ، أو قواعد ، أو إجماع .

(رابعه) عدم دليل عليه ، بل ادله من الكائنات تنقصه .

(سابع) أن الكبيرة هي كل ما توقع عقابها بوعداً شديداً في الكتاب ، أو السنة .

(رابعه) به تفسير من عده ، مصداقاً ان التوقع الشديد في بعض المكروهات فضلاً عن المحرمات .

(ثامن) أن الكائنات سبع ، وهي : ذوات في صحاح محمد بن سنان .

(رابعه) ان مقصود الجمع بين الأدلة عدم محصورها في ذلك

(ثامسها) ان الكائنات سبع مائة .

(وقيل) غير ذلك .

(ولا بأس) هذا مرد بعض الأحاديث « شريفة » ، ادع الكائنات ثمانمائة

للمائدة

(وهي الصحيح) لمرور في الكائنات ، وبقية ، وجمع البيان وغيرها

بالاسناد ان سيد العظيم بن عبد الله بن الحسن قال حدثني أبو جعفر الثاني عليه السلام ،

كان سمعت أبي يقول سمعت أبي موسى بن جعفر يقول دخل عمرو بن عبيد

على أبي عبد الله عليه السلام ، فها سئلته وحلوا فلا هذه الآية (الذين يحتسبون

كائنات الإثم والعواصي) ثم سأله فقال له : يا عبد الله عليه السلام : ما استكتك ؟

فقال أحب أن أعرف الكائنات من كتاب الله عز وجل فقال : نعم يا عمرو

أكبر الكائنات الاشرار لله ، يقول الله : (ومن يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الخصال) وبعده الأيمان من روح الله ، لأن الله عز وجل يقول : (ولا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون) ثم لأمن من مكر الله ؛ لأن الله عز وجل يقول : (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) (ومها) عقوبت الاولدين ؛ لأن الله سبحانه جعل العبد حراً ثقيلاً (وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق لأن الله عز وجل يقول : (فمجرّمه جهنم خبالاً فيها ..) (في آخر الآية) (وقد) لمحصه ؛ لأن الله عز وجل يقول : (نعوذ في الدنيا والآخرة وله عذاب عظيم) (وأكل) ماله اليتيم لأن الله عز وجل يقول : (إني سأكلون في بطونهم ناراً وسيصبون سعيراً) (والفرار) من الرحمة ؛ لأن الله عز وجل يقول : (ومن يؤت منهم يومئذ درهم إلا متعرفاً لقتل وحتيبراً في فنه فقد رء بعصب من الله ومأواه جهنم ونفس انصير) (وأكل الرب) ؛ لأن الله عز وجل يقول : (الذين يأكلون اربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي تحتطه السيل من الماء) (والسحر) لأن الله عز وجل يقول : (وقد عصوا من اشراره دله في الآخرة من حلاق) (وربنا) لأن الله عز وجل يقول : (ومن بعد ذلك يلى أثماً بعد عف له العذاب يوم القيمة ويحد فيه موما) (ونعيم) المعموس العباد ؛ لأن الله عز وجل يقول : (الذين يشهدون بعهده الله وايمهم ثماً قلبلاً اولئك لا حلاق لهم في الآخرة) (والمعو) لأن الله عز وجل يقول : (ومن بعد ذلك بات عماراً يوم القيمة) (ومع) الركاه معروضة لأن الله عز وجل يقول : (فتسكوى بها جواهرهم وحبوبهم وظهرهم) (وشدة) الزور (وكتمان) الشهادة ؛ لأن الله عز وجل يقول : (ومن بكتما هانه آثم فنه) (وشرب) الخمر ؛ لأن الله عز وجل يقول : (ومن عباد الأوثان) (وترك) الصلاة متعمداً ، او شيئاً مما فرض الله عز وجل ، لأن رسول الله ﷺ - قل : (من

ترك الصلاة متعمداً فقد بره من دمه الله ودمه رسوله () ونقص (العهد ،
و (قطيعة) رحم ، لأن الله عز وجل يقول (لهم اللعنة ولهم سوء قدر)
فقد فحرج عمرو وله صراح من مكانه ، وهو يقول (هلك من قال برأيه
وتراجع في الفصل والمم) (أقول) الظاهر أن في الرواية سقط عند (وشهدده
الرواية) إدام يرد استدلال بالقرآن كما هو المسئول عنه ، وإن كانت الصحاح
للمتعلقة كلها وردت هكذا ويمكن الاستدلال لكون شهادة الرواية من الكثرة
في القرآن بقوله تعالى (فاحسبوا أرحس من الأوثان وحسبوا قول الرواية)
ولعلها كانت هي سقطت عند أحد الرواة .

(كما أن قوله **متعمداً** في تعداد الكائنات (أو شيئاً مما فرض الله عز
وجل ، أي (وترك شيء لا يدر على كون كل معصية كبيرة ، إذ أراد
مفرض الله ليس مباحراً المنع ، بل مع من فرض النبي ﷺ كما ورد في
ركعات الصلوة لا يبع أن الشك إذا وقع في فرض الله متصل للصلاة ، وإذا
وقع في فرض النبي ﷺ أو سنة النبي ﷺ يعني الركعتان لأحيرتان لا متصل
لصلاة . فتأمل .

(وفي (الصحيح أو أحسن عن الفصل بر شاذ عن **أرضاً طيباً**) في
كتابه إلى المؤمنين إلى أن قال :)

واحتساب الكائنات وهي (فتن) النفس التي حرّم الله تعالى (والربا
(وسرقه) (وشرب) الخمر (وعقوى) بوائده (والفرار) من الرحمة
(وأكل) من اليتيم طمعاً (واكل) لئنه (وندم) (ولحم الخنزير)
(ما أهمل) لمع الله به من غير ضرورة (واكل) (وندم) بعد الميتة
(وسحت) (وابيسر) وهو «فهار» (والحسن) في المكالم والميران
(وقذف) المحصات (والربا) (واللوط) (واليأس) من روح الله
(والأمن) من مكر الله (والعموط) من رحمة الله (وممونة) الظالمين

(واثر كون) اليهم (واليحيى) العموس (وحبس) حقوق من غير عسر
 (والكذب) (والكبر) (والاسرف) (والتبذير) (والحيانة)
 (والاستعفاف) بالحجج (والمحاربة) لاولياء الله (والاشتغال) بالملاهي
 (والاصرار) على الذنوب (اقول) ورويت هذه الرواية في (تحف العقول)
 باختلاف يسير في بعض العقرات ، ومن ذلك في أحدها (ولاصرار على
 الصفائر من الذنوب) .

(وصحيح) عبيد بن ررارة قال سألت ابن عبد الله عليه السلام عن الكناثر ؟
 فقال : هي في كتاب علي عليه السلام سبع . الكفر بالله ، وقتل النفس ،
 وعقوق الوالدين ، وأكل لربا بعد السنة ، وأكل مال اليتيم صداماً ، والنمر
 من الرحف ، والتعرب بعد المحبرة . قال . فقلت هذا كبر لمصي ؟
 فقال عليه السلام . نعم ، قلت . فأكل ندرهم من مال اليتيم طعاماً أكبر أم ترك
 الصلاة ؟ قال . ترك الصلاة . قلت . فما عدت ترك الصلاة في الكناثر ؟
 قال عليه السلام : أي شيء أول ما قلت لك ؟ قلت . الكفر ، قال عليه السلام . فإن
 تارك الصلاة كافر يعني من غير حلة .

ورويت في معنى الكناثر وتعددها كثرة تروى على المائات مشبوبة في
 الحماد ، ومقدمة السمادات ، وكتاب الركاة ، وابواب الصدقة ، والأمر
 بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهي ابواب مختلفة أخرى .

(اخبة الثاشة) من جهات بحث الكناثر : هل فعل الصغير ملا إصرار
 صاف للمعداة أم لا ؟

نسب إلى المفيد والخطي والخطي المشاف ، وقال به بعض لاعلام لمعاصرين
 ولي مشهور ، أو الأصحاب عدم المعداة ، بل عن كتاب الصلاة للشيخ
 الأنصاري وقده ، ادعاء اجماعهم على عدم المعداة

استدل للقول الأول بأمور :

(أحدها) صدر صحيحة ان ابي يعفور ، وهو قوله **عَنْكَ** (أن تعرفوه **عاستر** والعف) ولا يصدق الستر والعف على مرتكب الصغيرة .

(واجيب) أولاً : بأن الستر والعف حملاً علامة على العدالة لا نفسها ، وقد يعتبر في العلامة ما لا يعتبر في مؤداه . فتأمل .

وثانياً . إذ ثبتت أدلة القائلين بعدم مضافة فعل الصغيرة للمعداة تكون حكمة على ذلك (مضافاً) الى التأمل بل الاشكال في عدم صدق الستر والعف على من ارتكب الصغيرة مرة واحدة ، بل اشكل بعض في ذلك في الكبيرة ايضاً فكيف بالصغيرة .

(ثانياً) ما في متن الصحيحة من عتار ستر جميع الميوب في العدالة ، وروى عن الصغيرة ليس - نراً لجميع العيوب ، إذ لا شك أن الصغيرة عيب .

(واجيب) مضافاً الى ما مر ، وان الاشكال في صدق (العيب) على فعل الصغيرة مرة واحدة في العمر ، والاشكال في خدشة ذلك في صدق حش (ستر) لجميع عيوبه عرفاً - ان ستر جميع الميوب عبارة أخرى عن الستر والعف المذكورين في اول الصحيحة ، وليس شيئاً أكثر من ذلك فاهم ورد مورد واحد كما دعا لا يحصى ذلك على من لاحظت الصغيرة كلها من أولها ولى آخرها فادام بدن (الستر والعف) على ذلك ، لم بدن (ستر جميع الميوب) عليه ، ولا ينمكس دقيقاً ليرم الدور ، لعدم الدور في المعارف المعرفية غير الحقيقية .

(ثالثاً) قوله تعالى (إن جاءكم فاسق فاسق الخ) نادعاء ان فاعل الصغيرة فاسق .

(واجيب) بالاشكال فيه صفري ، بل قيل - وليس بعيداً - أن فاعل الكبيرة مرة واحدة ليس فاسق ، فلفاسق في العرف وكذا الشرح هو غير

المالي بما فعل من لمعاصي ، او المتهمك ، او نحو ذلك . كما سبق في أول بحث العدالة .

(رابعها) ما في رواية ابن أبي عمير الأخرى في شهادة النساء السابقة ، وفيها اعتبار ترك التراج في العدالة ، مع انه لم يذكر في الكفاية ، بل هو من الصغائر ، وهذا ليس على اعتبار احتساب الصغائر في تحقق العدالة

(راجع) بأن العدالة مجموع أمور أحدها (ترك التراج) وما رتب على مجموع لا بد من على تركه على كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ، فلو قيل العسكر فتح البلاد ، من مصداق حديقاً واحداً من العسكر هو الفاتح للبلاد ؟

(مضافاً) إلى اشتغال الرواية على أمور بعضها ليس متعلق بالتكليف أصلاً ككونها من ذوي السيوفات ، وهذا دليل آخر على أن العدالة تحرر من مجموع هذه الأمور على سبيل توصف ، لا الحصر كما لا يخفى

(خامسها) ما قيل من أن فعل الصغيرة متعدي عما حده الله تعالى ، والمتعدّي ظالم لقوله سبحانه (من تعدّى حدود الله فأولئك هم الظالمون) والظالم ليس بعدل ، مضافاً إلى النهي عن أن يكون في الظالمين ، ولا اعتماد عليه نوع من الركون .

(راجع) ولا . بأن مقتضى الآية أن الظالم هو المتعدّي لجميع حدود الله ، لا أحد واحد منه ، إذ الجمع المضاف بعيد العموم - فتأمل

وثالثاً . مع صدق التعدّي على فاعل الصغيرة مرة واحدة ، مع كونه ، تاركاً للكفاية .

وثالثاً : الكلام في فاعل الصغيرة التارك للكفاية ، ومثله قد وعده الله باللعن والموعود باللعن لا يسمى « متعدّياً للحدود » .

واستند للقول المشهور بعدم مضافة حسن الصغيرة من غير إصرار للعدالة بأمور

(لأول) قوله تعالى : إن تجتنبوا كثائر ما تؤمنون عنه تكفّر عنكم سيئاتكم (فاما تدل على تكفير الصغائر مع الاحتساب عن الكثائر ، وغاية ما يصل في فعل الصغيرة ان كان مقتصراً لرفع العدالة فهو من اقصى امتن بالمانع لمكان التكفير .

وهكذا قوله تعالى : من يجتنبوا كثائر الإثم والعواشش إلا المم)

(وكذا) قوله عز من قائل : ولين يجتنبوا كثائر الإثم والعواشش وإذا ما عصوا هم يعصون (فتقريباً من المختص للكثائر والعواشش غير مضاعف من حسن الله شيء ، وهذه درجة إن لم تكن أكبر من أصل العدالة ، فلا تفر عن أقل من رتبها

(وأورد) على الاستدلال بهذه آيات بأن صدق المعصية شيء ، والتكفير شيء آخر ، ولدى يباي العدالة هو لأول ، ولدى ثبوت الآية هو الشيء ، فسدل الآية سدس لدلالة هذه على تكفير الكبائر بالأعمال الصالحة ، فمن يلتزم حد بأن العاص للكثائر قد عصى في مقابلة الصالحات يكون عادلاً ؟ (فالعدالة) تدور مدار لاستقامة على حادة الشرع وعدم النقص عن الله تعالى وعدم ثبات حسن معوض لله سبحانه . والصغيرة تباي ذلك كله

(وفيه ان العدالة وعدمها لا تدوران مدار صدق المعصية وعدمها ، رتباً تدوران مدار حسن الظاهر ، وعدم حسن الظاهر ، وحسن الظاهر اد كشف عن حسن الواقع فهو من مراتب العدالة الراقية أو لا أقل من كونه هي العدالة ، فإذا كشف شيء آخر عن حسن الواقع كان ملاك العدالة إن لم نقل نفسها - ثابتاً ، وبعد قيام الدليل على تكفير الصغائر عن جنتيب الكثائر يكون ذلك دليلاً على حسن الواقع .

(مصافاً) الى التأمل من الاشكال في صدق (المعصية) على الصغيره
اذا كان واعظها مجتنباً عن الكائنات ، لأن المعصية هي المخالفة ، او الشديده
مها ، وكلاهما غير صادقين . فالحمل الشائع ، او لا اقل من الانصراف
على محتنب الكائنات كلها وإن فعل صغيرة مرة

(مع) ن مطلق انبان الفعل المعروض اذا لم تسر المعصية الى الفاعل
لا يصير بالعدالة ، وبصورة أخرى لمعصية للفاعلية هي التي بصر — كما سيأتي —
لا مطلق لمعصية (وأما) الاستقامة على حادة الشرع ، وعدم العد عن الله
تعالى — بعد تسليم عندهما في العدالة نسبي عليها الأحكام الشرعية ، ولا
تداني بينهما وبين فعل الصغيرة ، محتنب عن الكائنات ، إذ من وعده الله
بالمعصية ليس بعيداً عن الله ، ولا يصح سلب الاستقامة الشرعية عنه ، ولا
أقل من انصراف (الاستقامة) إلى ما يشمله .

(والتشظير) بتكفير السيئات بالأعمال الصالحة (مع) العارق ، إذ
المسم منه محتمل لأنه لا نعم أي عمل صالح مكفر يرفع من السيئات ، ولد
الفاعل للسيئات الفاعل بالصالحات لا يعلم به من تكفير سيئاته أم لا ؟
لوصوح ان كل عمل صالح لا يكفر كل سيئة ، وقد هي قضية على سبيل
الاحتمال للحققة بخبرية ، وليست قضية كلية لا من الطرفين ، ولا من طرف
وحد . وهذا بخلاف ما لو علم تكفير السيئات الصالحات بترك الكائنات (نعم)
لو فرض في معصية تكفير الأعمال الصالحة للسيئات أن فاعل السيئات أحرمه
بني أو امام بتكفير سيئاته لعمل صالح صدر منه كان القول بعدالته حينئذ
في محله .

(لأمر الثاني) قوله ~~بالتكفير~~ في صحيح أن بي يعفور في مقام تعريف
العدالة (وتعرف باجتنب الكائنات الى أوعد الله عليها البار) ولو كان فعل
الصغيرة مضافاً للعدالة لما حصص لإمام الاجتناب بالكائنات .

(وأورد) عليه (قارة) بالأجمال من جهة أن هذه العبارة هي هي

المسئلة (٢٣) - ادلة القول بعدم مصادفة الصغرة للعادلة ————— ٤٤٥

معرفة للعادلة ، او معرفة لمعرفها ، وثمة للمعرف ، وعلى الآخرين لا يمحصر المعرفة فيها ، لظهور ان يكون شيء آخر منصفاً مع مجموعة يكون المعروف الكامل ، وعليه فلا دلالة لرواية على ان احتساب الكمائر فقط علامة للعادلة .

(و حري) بأنه على فرض تسليم هذه الاحمال فان المصدر باحتمال الكمائر انه هو للملازمة العادلة بين تركها وبين ترك جميع الماصي حتى الصغائر منها .

(وفيه) ان دلالة الرواية (عرفاً) على ان العدالة هي احتساب الكمائر ، لا تذكر ، والملازمة العادلة بين ترك الكمائر وبين ترك الصغائر ان لم تكن مجموعة فهي غير مسلمة .

(الثالث) الروايات التي يستدل بها للقول بأن العدالة هو مجرد الاسلام وعدم ظهور العشق قدس والادوية ، والافترام على عدم مصادفة الصغائر للعادلة ، لعدم الاشكال في عدم صدق العشق على مرتكب الصغرة من غير اصرار (كصحيح) عاقبة (لو لم تقبل شهادة المقرفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة لائيه ولاوصياء عليهم السلام) (وصحيح) حرير (اذا كابو أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجبرت شهادتهم جميعاً)

(وحديث) سلمه عن علي عليه السلام : (و علم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد لم يشب منه ، او معروفاً بشهادة الزور ، او حديق) .

(وحسن) البرنطي (من ولد على العصرة اجبرت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير) وغيرها (ومقتضى) الجمع بينها وبين غيرها عدم قدح الصغائر في العدالة .

(وما أورد) على الاستدلال بها : من انها لم تتم دلالتها في موردها بصعف السد او الدلالة فكيف يستدل بها نحن فيه (فيه) أن الاستدلال بها

هنا وهناك واحد (مصافاً) الى ان الروايات لم ترد في ذلك ، فورد حتى يعتبر من خروج المورد ، بل العقباء اوردها هناك (مع) أن سند بعضها صحيح ، او حسن ويكفي ذلك حجة .

(الرابع) بعض الروايات التي اسند لها على كون العدائيه هو حسن الظاهر ، (ومنها) معتبره العلماء عن شهادة من يلعن ما لم ي (قال) يلعن ولا بأس إذا كان لا يعرف نفس ، والمختص بالكنائز ومط يصدق عليه به لا يعرف بفسق .

(ومما) صحيحه محمد بن مسلم ، لو كان لأمر اليت لأحرنا شهادة لرعلن إذا عم منه خير ، وصدق إذا عم منه خير ، على المختص عن الكندر واضح

(ومنها) معتبره الكرخي ، من صلى خمس صلوات في ليوم واللسنة في جماعة فظنوا به خيراً وأخبروا شهادته ، ومثلها غيرها

(الخامس) الروايات اندالة على أن الصدائة الرثة للمعاصي تعود بقوة (مثل) صحيح بي الصالح الكناي (عن القادف بعد ما قدم عليه حديثاً ما تونه) قال (يكذب نفسه) قلت (أرئت إن أكذب نفسه وقاب نفس شهادته) قال (نعم) ومثله غيره .

بتقريب : أن الثابت من لدب كمن لا دب له وبذلك يقبل شهادته ، ومن هذا انماط موحود في المختص عن الكناير ، لأنه كمن لا دب له ، إذ مع التكفير لا يبقى دب (وليس) هذا من القفس بل هو من وحده المناسط .

(السادس) ما نقله بعض الأعلام في شرحه على العروة عن إسماعيل من كلمات بعض أكابر المحققين من أن الدوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمته حال الارتكاب ،

او بدعوتهم اليها ، ولكن يكتفون في ارتكابها ، بأعمال عرفية كالخروج عن مجلس العيطة حياءً ، ولظاهر أن ذلك لا ينافي ، تصفه ، بفعل عرفياً بكونه من اهل السر والعفاف ، وهذا بخلاف الكفاية (و مستشهد) به بأن المنع من إطلاق كون الزحر عدلاً في الدين ليس إلا رادده كونه كافئاً به عن مطبقه براء معصية وبحسناً عن كل ما هي كثيرة (ولم يظهر) من صحيح من اني معذور ولا من غيره من الأحكام ، ينافي ذلك ، فمن شهد اهل العرف ليس الذي التهم بخطاب وشهاد ذوي عدل منهم بكونه موصوفاً بهذه الصفة حري عليه حاكمه ، كانت شهادتهم بذلك مبنية على بعض المسامحات المعتقرة لديهم كسائر لموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي مما يتحمل المسامحات العرفية .

(وأورد) عليه البقل له بأن المسامحات العرفية في تطبيق المفهوم على المصدق تصرف على الحداد ولا يعتق بها ، فبعد كون مفهوم العدالة هو الاستقامة على حده الشرع مباحة أهل العرف في كون الانحراف اليسير مباحة لا يعتق بها .

(أقول) المسامحات العرفية قسماً (قسم) بكون في تطبيق المفهوم على المصدق بعد عترة العرف بفسه بأن المصدق لا ينطبق عليه المفهوم (وقسم) بكون في استعماده سعة وصيق المفهوم من رأس ، من قبيل الانصراف ونحوه ، الداخول في الظهورات التي هي جمعة وناقذة عقلاً وعرفاً وشرعاً (ولعل) مراد المستدل من (المسامحات المعتقرة) هو القسم الثاني لا الاول ، إذ الثاني اصح تسميته بالمسامحة (فالحاء) الذي فيه شيء قلل من السكر ، أو من ماء ورد ، ونحوهما بحيث لم يعبر ريحه ، و طعمه ، أو لونه تعسراً ، لجل الشائع يصح ان يقل فيه ، انه ماء مصاف اليه السكر ، أو مصاف اليه ماء الورد) ولكن إطلاق المصاف منصرف عن مثله ، ومن سبب من هذا الانصراف ، في المسامحة العرفية في تسمية مثله مضافاً ؟

(و لحاصل) انه لا يبعد ادعاء صدق (العدل) و (الستر والعفاف) وبحو ذلك بما أضحى في الأحكام المترتبة على العدالة على من يحتسب الكمثر كلها ، وإن أتى بصغيرة مرة واحدة ، وإذا تم الصدق العرفي (ولو لأجل المسامحة) مع ترتيب احكامه . وله في الفقه بظن كثيره يقع عليها لمتنوع مشوثة هما وهناك .

(اخبة الرابعة) هل الإصرار على الصغيرة كبيرة ؟

نسب الى المشهور ذلك ، وعن المحقق الاردبيلي عدم الخلاف فيه (وعن) بعض أنه ليس بكمثرة ، وسبب ذلك ان ظاهر كل من عرف العدالة بأنه (احتساب الكمثر والإصرار على الصغيرة) لأن العطف ظاهر في المعيرة (فتأمل) وقوله بعض لأجله المماصر في تقريره .

استدل للقول المشهور بأدلة

(أحدها) لمستعبضة المروية عن رسول الله ﷺ تارة وعن الإمام الصادق عليه السلام أخرى (لا صغيرة مع الإصرار ، ولا كبيرة مع الاستعصار) وظهرها أن الصغيرة إذا قربت بالإصرار لا تكون صغيرة ، فتدور الأمر بين كونها كبيرة ، وبين بقي كونها معصية طلاقاً ولا سبيل الى الثاني فيتميم اصير الى الأول لعدم الوساطة ، وقوله عليه السلام (لا كبيرة مع الاستعصار) وفي الحكم بلسان بقي الموضوع ، وهو عبارة أخرى عن (الثابت من الدب كمن لا ذنب له) .

(و ورد) عليه : بأن (لا صغيرة) لا تدل على صيرورة الصغيرة كبيرة لأنها بمعنى أدلت حكماً ، لا بمعنى وصف الصغيرة (لوحدة) السياق (ولأن) الشيء لا يفتل عما هو عليه (ولعدم) التزم أحد بصيرورة الصغيرة بما هي مصر إليها كبيرة ، بل بما ان لاصرار أمن من مكر الله تعالى

(وفيه) ان ظاهر تقابل (الصغيرة) و (الكبيرة) ونقي أحدهما مع

السؤال (٢٣) - هل الإصرار على الصغيرة كبيرة أم لا ؟ ————— ٤٤٩

عدم وجود شيء ثالث هما هو ثابت الشيء الآخر ، وعدم نقل ذلك في ولا كبيرة ، لأن المعلوم من الخارج أن الاستعقار يعني الذنب من أصله . وهذا هو المتعالم العربي من مثل هذه الجمل « والعرف بملك »

وأما الوجه الثلاثة المذكورة فالسياق لا يقوم « ظهور العربي » وانقلاب الشيء عما هو عليه مآثم ، ولكن الصغيرة مع الإصرار غير الصغيرة بلا إصرار ، والإصرار شيء غير أصغر فعل الصغيرة ، وله حكم آخر غير حكم أصل فعل الصغيرة ، وليس المقام من انقلاب الشيء عما هو عليه ، وأما أن الإصرار ليس حرمة لأنه إصرار ، بل لكونه مآثم من مكر الله تعالى (هـ) ريد بذلك لزوم كون العاص شعصاً آمناً من مكر الله بصره على الصغيرة حتى يكون الإصرار محرماً ممماً القدر ، إذ حلاق بربوبية والفتوى يردّه (وإن) أريد أن الإصرار ما هو نوعاً آمناً من مكر الله كان كبيرة مضمناً ، ولكنه لا يخرج لإصرار عن كونه كبيرة (ولحاصل) أن المستبعد من المستنبضة هو أن الإصرار على الصغيرة يخرجها عن كونها صغيرة ، ولا يفهم من ذلك سوى صيرورتها بالإصرار كبيرة ، ولا يمتنع وجه صيرورتها كبيرة بعد كون البحث في أصل صيرورة الصغيرة كبيرة بالإصرار (والغريب) من بعض لاعلام المعاصرين أنه قال - بعد الخدشة في دلالة المستنبضة - : (وهذا لا يلزم كون الإصرار بنفسه محرماً فضلاً عن كونه من الكبائر كي يستدل به عليه)

(ثانياً) ما في نحر العقول من كتاب الرضا عليه السلام في المأمون في عدة الكبائر وفيه (وإصرار على الصفات من الذنوب) .

(وأورد عليه) بأمر :

(لأول) رواية كتاب الرضا عليه السلام في العقبة بسنده إلى الفصل بن شاذان

(٢٩٢ - شرح المروة)

وليس فيه التمييز (الصغائر من الذنوب) وما هكذا ، وإصرار على الذنوب (ونسخة الفقيه أصح ، وسنده أقوى .

(وفيه) - مصافاً إلى أن في تدرج المقص والردة من الماء المقم على تقديم أصل عدم الردية على أصل عدم القيص ، وكونه بماء العقلاء ليس بالنميد - أن الشيخ الأمصاري (قدس) في رسالة العدالة ذكر رواية الفصل من شاذان مع لفظ (الصغائر) ولعله ظفر بذلك من كثرة تسمعه ، مع أن المحكي عن الزاقي في (لشارق) أن في بعض النسخ رواية ذلك مع (الصغائر) وتلغ الزاقي لا يسكر .

(الثاني) أن في آخر خبر الاعمش هكذا ، وإلاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة كالمعصية ، وصرب الأوتار ، وإصرار على صغائر الذنوب ، ومعلوم أن تغيير التمييز وإطلاق (مكروهة) على هذه المعصية ، ومحرمية على الكائنات آية اختلافها في مراتب المعصية ، فلا يدل على مساوياً من الكبائر .

(وفيه) - مصافاً إلى أن اختلاف التمييز لا يكون علامة عدم حرمة ، بعد ما كان ذلك كله داخل في تفسير (الكبائر) في أوّل الخبر ، ووجوده بصدور كبره في الأحاديث لم يلاحظها ، وإي أن دعاء مثل (الماء ، و (صرب الأوتار) في سياق الإصرار على الصغائر بدون على أن صغائر (الإصرار على الصغائر) بين الأولين ولا شئ في حرمتها عدداً والمستفيض بها متوفرة عن طرقها - أن اختلاف مراتب المعصية لا يدل على عدم الحرمة كما قال الله تعالى ، من ولا على عدم كونه من الكبائر ، مع أن التمييز بالحرمة عن الحرمة ليس بمزير في الأحاديث فلاحظ .

(الثالث) أن (الإصرار على الذنوب) وإن كان عاماً يشمل الكبائر والصغائر وبه يتم المطلوب من كون الإصرار على الصغائر من الكبائر ،

المسئلة (٢٣) - هل الإصرار على الصغيرة كبره أم لا ؟ ————— ٤٥١

لكونه صغيراً للإصرار (إلا) ان تعطيل ذلك في بعض الأحيان بأدبه أمن من مكر الله - كما في - من س ابي عمر وغير تحف العقول - يجمعه مختصاً بالإصرار على الكبائر ، إذ ليس الإصرار على الصفات أمراً من مكر الله .

(وفيه) أن الكبري غير مطلقة إذ أي مانع في ان يكون الإصرار على الذنب - ما هو إصرار ، لا بما ان الذنب كبيرة - أمناً من مكر الله ؟ بل المناسب للأمن من مكر الله هو مطلق الإصرار على الذنب ، لأن الإصرار بما هو إصرار لكونه غير معتق وغير مبال بمصيبة الله كان أمناً من مكر الله .

(ثالثها) حذر تحف العقول عن أبي جعفر عليه السلام (الإصرار على ذنب آمن من مكر الله ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) بصيغة ما ورد أن الأمن من مكر الله من الكبائر .

(وأورد) عليه - بعد الإعراض عن ضعف مراده - أنه مختص بالإصرار على الكبائر إذ لإصرار على الصغائر بعد وعد الله تعالى بتكفيره باحتساب الكبائر لا يكون أمناً من مكر الله .

(وفيه) - معناه أن التكفير الصغائر مشروط باحتساب الكبائر لا مطلقاً ، والكلام في الأعم - أن المكفر هو الصغائر ، لا الإصرار عليها ، وليس هذا الإبرار إلا مصادرة

(رابعها) حذر أبي بصير ، لا والله لا يقبل شيئاً من طاعته على إصرار على شيء من معاصيه) (وقد) يؤخذ عليه بأن عدم قبول شيء من الطاعة لم يكن من ملاكات الكبائر (اللهم) إلا ان يقال بأن عدم قبول شيء من الطاعة أقوى من نوحه بالعقاب ، ونحوه من ملاكات الكبائر .

(خامسها) ما عن القطب الراوندي في (لب اللباب) مرسل من النبي ﷺ (أربعة في الذنب شر من الذنب الاستعقار ، والافتحار ، والاستبشار ،

والإصرار (تنقرب أن معنى شر من الدب في الإصرار ليس إلا صيرورته كبيرة ، والساق يدل عليه أيضاً ولثلاثة الساقية كلها من الكائنات وكذلك الإصرار

وعد) يورد عليه بأن (شر من الدب) يمكن أن يحمله صغيره اخرى اعظم من اصلها ، ولا تلام بين ذلك وبين صيرورته كبيرة

(وقد يستدل) أيضاً بما رواه المستدرک عن لامدي مرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام (الإصرار يحلب السمعة) بقريب . ان فعل الصغيرة ليس صليماً عليه للسمعة لاحتمال العفو عنها (وفيه ما لا يخفى .

(وقد يستدل) أيضاً بقوله عليه السلام (عظم دبوب عبد الله ذنب أصر عليه عامه) (وفيه) ان لأعظمية ديبه بالسمعة ليس بدب ، لا بالسمعة لجميع الدبوب ، لأنه لا شك ان الإصرار على النظر الى الاحدية - مثلاً - ليس اعظم من جميع الدبوب حتى مثل اليأس من روح الله ونعموه .

(وثقوبه) عليه السلام (من أصر على دبه حريء على ربه) «عند أن الحرة على الرب ليست إلا أعناً من مكروه ، وعدم المبالاة به ، وهي كبيرة إن لم تكن بالنص بالملاك ، وإطلاق (دبه) في الخبر يشمل الصغيرة أيضاً . الى غير ذلك مما يحده المنقح الفوص في أحاديث المعصومين عليهم السلام .

هذه عمدته ما ذكر في هذا المقام ويمكن ان يذكر ويظهر من مطاوي المناقشات أدلة القول بأن الإصرار على الصغيرة ليس كبيرة والجواب عنها فلا نعيد .

(ثم) إن ظاهر القول المشهور بأن الإصرار على الصغيرة كبيرة أن الكبيرة هو الإصرار ، لا أن الصغيرة تنقلب كبيرة بالإصرار ، وقد حكى ذلك عن المشهور أيضاً ، ولانصاف الكبيرة أعلا هو للإصرار على فعل الصغيرة ، لا للصغيرة المصير عليها .

امثلة (٢٣) - هل الإصرار على الصغيرة كبيرة أم لا ؟ ————— ٤٥٣

(تنمة) في معنى الإصرار ، وقد احتلقت فيه كلمات الأعلام على أقول
(منها) به الاكثار من فعل المعصية (ومنها) انه اعدومة عليه ، ومنها)
به فعلها مع العزم على العودة اليها (ومنها) به فعلها مع عدم التوبة منها
(ومنها) انه فعلها مرتين . الى غير ذلك .

كما وقع الكلام بالمعصية سمع هذه الأقوال في انه هل شرط التحمد
اما في به مع العزم على توبته في المستقبل من المعاصي ، أم لا ، وبعبارة
اخرى تو نظر الى الأحدية وعزم على لمسها هل بعد ذلك إصراراً على
المعصية ، أم الإصرار هو العزم على النظر به ، لا العزم .

، أقول ، لا شك في أن مداومة على معصية ، او الاكثار عن فعلها
إصرار لغة وعرفاً ، وما لم تثبت حقيقة شرعية خاصة هي معنى (الإصرار)
يكون مقادير منه لغة وعرفاً هو الموضوع الذي يترتب عليه أحكام وآثار
(الإصرار) .

وأما من المعصية مرة مع العزم على العودة عليها ، او فعلها مرة مع
عدم التوبة منها (هما) وإن لم يكونا إصراراً له ولا عرفاً ، لأنه أخذ فيه
التكرار قصداً ، إلا أن ورود أحاديث بأنها من الإصرار يوجب لمصير اليها
ايضاً ، واعتبارهما من الإصرار شرعاً ، او تفزيلاً .

كعبير حابر عن أبي حمزة عليه السلام في قول الله عز وجل (ولم يصروا على
ما فعلوا وهم يعلمون) قال الإصرار ان يدب الذنب فلا يستعمر الله ولا
يحدث نفسه بالتوبة فذلك الإصرار)

ومرسل الآمدي عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام . (المعاودة
للذنب إصرار) .

وآخر حفص المؤدب عن أبي عبد الله عليه السلام (وإياكم والإصرار على شيء
ما حرّم الله) الى ان قل عليه السلام : (عرفوا أنهم قد عصوا الله هي تركهم

ذلك الشيء فاستغفروا ولم يعودوا الى تركه وذلك معنى قول الله ولم يصروا على ما فعلوا ولم يفعلوا .

ومفهومه المروى عن رسول الله ﷺ (ما أصر من استغفر) من مفهومه ان من لم يستغفر فقد أصر .

والمروى عن النكاح في حسن بن أبي عمر (ومن لم يسد عليه مكان مصرأ) .

وخبر حمود العقلي و الحسن الذي ذكر التوبة وحمل صدها للإصرار . وغير ذلك .

(ولدي) يمكن استعادته من هذه النصوص هو ان القولين الأولين في (الإصرار) متوقعان على عدم توبه والندم ، فال مداومة على المعصية ، والاكثر منها إصرار إذا لم يتغلب التوبة والندم والاستغفار ، وان المعصية مرة مع العلم والعقد دون ندم ، او مع النعم على العود عليها ايضاً إصرار نصيباً ونوسياً من الشرع الحنيف في تفسير (الإصرار)

(واورد) بعض لاعلام امصاصير القائلين بأن الدوب كلها كدائر نفعاً لغيره على مذهب المشهور : بأنه لو سم صحة تقسيم الدوب الى الكدائر والصغائر ، وتم ما هو مشهور من ان الإصرار على الصغائر من الكدائر ، وثبت أن فعل الصغيرة مع عدم التوبة ، او مع العزم على المعادة اليها إصرار لم تنق ثمة لشوب الصغائر (وذلك) لأن الكبيرة إن تاب عنها بحيث وإن لم يتب عنها عد عليها عاصياً ، والصغيرة كذلك إن تاب عنها بحيث ، وإن لم يتب كانت كبيرة لأن عدم التوبة عنها إصرار ، والإصرار يجعلها كبيرة .

(وثعصى) عن ذلك المحقق الاصفهاني (قدس) : بأن صدور لصغيرة عن المحتسب عن الكدائر مانع عن تأثير الصغيرة في العقوبة ، فلا يحتاج في رفع العقوبة الى التوبة ، فلا يتحقق الإصرار إلا بعملها مرة بعد ولى وكرة بعد

أخرى . فيكون حال الاثنين بالصغيرة - لمصعب من الكبائر - حال
الكسرة مع التوبة عنها ، فكما أن التوبة تكفر الكبيرة ، كذلك احتساب
الكبائر تكفر الصغيرة

وأضاف بعض آخر في التفصي عن ذلك : بأن صوة العزم على العود إلى
الصغيرة خارجة عن عموم (من احتسب الكبائر لم يضر عن الصغائر) .

وقص ثالث : ليس (إذا كان العزم على العود إلى المعصية محتمراً من
جانب ارتكاب المعصية أول مرة ، وبين ما إذا حدث العزم بعد ذلك قبل
التوبة باعتبار اتحاد المعصية بها) وما عا في الثاني دون الأول

وقد كثرت الكلام والنقض والبرام في المقام ، والذي يقتضيه الجمع بين
الأدلة في نافي النظر هو أن يقال : أن الثمرة لشبوت الصغائر يمكن أن
تكون في العفو عنها حتى مع صيرورتها كمنع الإصرار إذا كان ارتكبا لها
محملاً عن الكبائر التي هي المصنوع الأولي كبائر ، لا يصح الإصرار
(وهذا) وإن كان محملاً لإطلاق (الكبائر) بعد شموله للإصرار على
الصغيرة - بالنزود أو الحكومة - إلا أن ارتكبا خلاف لإطلاق في مثله
أولى من محالفة الأدلة شبه المريحة والمعتمدة لدى محققى الفقهاء من انقسام
المعصية إلى الصغائر والكبائر ، ومن كون الإصرار على الصغيرة كبيرة ،
الذين ارتكبا كليهما أو أحدهما من أورد التمسك بإطلاق (الكبائر) أو
اتحاد من الإطلاق محسباً لالتزام أحد الأمرين (ولعل) ما ذكرناه ليس بعيداً
عن انتظام عرفاً من الأدلة من صفى ذهنه عن شوائب الإشكالات .

(وما يقال) من أن هذا الجمع مقتضاه عدم الالتزام بكون الإصرار على
الصغيرة كبيرة (مع) أن تشبته أيضاً عدم ترتب الأثر المنسوب للشهور
من أن الإصرار على الصغيرة يساقى العقوبة (فانه يقال) أن عدم ترتب
بعض آثار الكبائر للدلالة المقتضية له بسحب التعصيص لا يوجب خروج المورد

موضوعاً لها أكثر مدائرها في مختلف أبواب الفقه (وأما) كون نتيجة هذا الجمع لمختار عدم كون الإصرار على الصغيرة كبيرة فلا ، إذ ذلك يتبع أدلته الخاصة به التي ذكرناها أولاً ، والحاصل : أنه يمكن أن يقال بأن الإصرار على الصغيرة كبيرة ، ومقتضى ذلك ترتيب جميع آثار الكبيرة على الإصرار على الصغيرة من سقوط العدالة به ، وعدم حوار الصلاة خلفه ، ونحو ذلك ، لكنه استثنى من ذلك لوعده بالعموم عنها مطلقاً حتى مع الإصرار جمعاً بين الأدلة كما ذكرنا (فتأمل)

(انتهى السابغ) هل يشترط في العدالة الاطمینان بموافقة ماضن الشخص العدل بظاهره ، أم يكفي عدم الظن بالخلاف ، أم يصح ترتيب آثار العدالة حتى مع الظن الشخصي «خلاف ؟ احتمالات أو أقول .

ذهب إلى الأول جمع فتوى و احتياطاً ، من جهة أن ظاهر كل صفة كونه واقعية ففوله **بالمعتمد** (صائناً لنفسه ، حاضراً لنفسه الخ) بظاهره كونه كذلك واقعاً لا في الظاهر فقط فكما لو قيل (فلان طبيب ، أو مهندس ، أو فقيه) بظاهرها أمامه بواقعي بهذه العموم ، لا كون مظهره مظهر طبيب ، أو مهندس ، أو فقيه ، كذلك فيما نحن فيه .

وقال الثاني آخرون : اعتماداً على أن طريقة العقلاء في ترتيب الآثار على الصفات في جميع أمورهم على عدم الظن الشخصي «خلاف ، ولا يلتزمون بالاطمینان على الواقع ، فاصحاب الصانع والحرف يراحمهم الناس في أمورهم كلها بمجرد كون ظاهره ذلك من دون توقف على الاطمینان بموافقة واقعه لظاهره ، والداحض في مد عريب ، لو أراد صياغة ذهب يذهب إلى أحد المحلات المدة للصياغة بظاهرها ، من دون التزام التحقيق عقداً الاطمینان إلى معرفته صاحب المحل بالصياغة ومهارته فيها .

(وإذا) ثبت كون ذلك طريقة عقلانية صح ترتيب آثار الشرعية للعدالة

المسئلة (٢٣) - هل الظن بحالفة الماظر بقدر في العدالة ؟ ————— ٤٥٧

على من ظاهره ذلك ايكلاً من الشرع على العرف والعلاء في جميع الموضوعات إلا ما استثنى بالخصوص .

ودهب الى الثالث جمع من الفقهاء ولعله ليس بعيداً عن الصواب . واستدل له بأمرين

(الأول) أن الظن الشخصي ليس حجة في الشرع مطلقاً فلا وفاقه يكون حارماً ، ولا خلاف يكون كاسراً ، (و إن الظن لا يفي من الحق شيئاً) إلا ما استثنى في مورد خاصة كالظن في ركعات وبحوه .

(الثاني) الروايات المصرحة او الصهرة في ن مقياس العدالة شرعاً هو الماظر فقط وفي بعض فلا يستل عن طه) وفي بعضها (مأمون) و (حبر) و (مريض) خصوصاً مثل صحيح او حسن علقمة (من لم تره بمينك يرتكب دساً ولم يشهد عليه بذلك شهدان فهو من أهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مدساً) (وصحيح) حريز (وعلى الرائي ان يحير شهادتهم إلا ان يكونوا معروفين بالحق) (وحبر) «علاء وفيه (إذ لم يعرف بفسق) (وحسن) التريبي (اجبرت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير) فهذه كلها مصرحة او ظهرة بصدق العدالة على من كان ظاهره عدلاً وإن حن ظناً شخصياً على بحالفة ماطه لظاهره . (وقد أورد) على الاستدلال بذلك :

اولاً . بأن هذه الروايات هي كانت مستند القول بأن العدالة مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، وقد اعرض الفقهاء كلاً او حلاً عن التمسك بها لأصل العدالة فكيف يتمسك بها لهذه المسئلة الفرعية للعدالة ؟

(وفيه) أن دلالة هذه الروايات على كون العدالة مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ، ودلائلها على عدم مانعية الظن بحالفة باطن الماظر لظاهره حاصلة ، وإذ رفعنا اليد عن احدي الدالتين لمانع من (الاعراض)

او (بحالفة المشهور) او نحوهما لا يوجب ذلك سقوط الروايات عن الحصنة
سنداً كي لا يصح التمسك بها في المقام . (كيف) وقد انتم جمع من الفقهاء
التفكيك بين الدلالة المطابقة ، ولانراية يترك الأولى ولأحد بالثانية
إذا كانت الأولى مستلزة للعامة (مع) أن ما نحن فيه أهون ، وليس يرى فيه
أي مانع عرفي .

وثانياً . بأنها واردة مورد الغالب د الغالب حصول الظن بل الاطمينان
بموافقة الباطن للظاهر .

(وفيه) - مصافاً إلى مع الغلبة لشبوع التندليس والتزوير في الأمور -
ان الغلبة هي لا توجب انصرافاً في اللفظ إلى معنى خاص .

وثالثاً بأن معاد المطلقات ليس جعل الطريقة بطور التأسيس حق يمكن
التمسك باطلاقها ، وإنما معادها جعلها بطور الامضاء ما هو طريق عند العرف
والعقل ، وهم لا يجهلون ذلك طريقاً معترفاً ولا يحكون بثبوت دي الطريق
إلا فيما إذا أفاد الظن .

(وفيه) مع ذلك ، بل الحال في هذا عدم حمل طواهر الألفاظ التي
لا بتقيدها فيها موافقة الظن الشخصي بل يستمد منها .

ورابعاً . بأن المطلقات على فرض تسليم الاطلاق لها لصورة الظن الشخصي
على خلاف إلا انه يجب تقييدها بما ورد من اعتبار الوثوق بدين الإمام ،
وعدم حوار الصلاة خلف من لا تثق بدينه ، ونحو ذلك مما يلزم في تحقق
موضوعه لاطمينان على موافقة الباطن للظاهر .

(وفيه) - مصافاً إلى صراحة بعضها في عدم لزوم معرفة الباطن ، أو
عدم لزوم كشف الظاهر عن الباطن مثل (إلا أن يكونوا معروفين بالفسق)
او (إذا لم يعرف بفسق) او (فن لم تره بعينك يرتكب دنساً ... وان كان
في نفسه مذهباً) ونحوها ، وان ان طاهر الوثوق بالدين هو الوثوق بتقييده

لكونه شيعياً ، لا الوثوق بعمله كما يستعد ذلك من بطائر مثل هذه التعيرات في لسان الروايات - ان لسان بعض تلك المطلقات بالقياس الى مثل (لا فصل إلا خلف من تثق بدينه) لسان الحكومة ، والتوسعة لموضوعيه مثل (من صلى الخمس حماه فظفوا به حيراً ، أو كل حير) ونحو ذلك إذ معناه أن من كان كذلك فثقوا به ، ورتبوا عليه آثار الوثوق ، خصوصاً مثل كلمة كل خير .

وخاص أن الظن الشخصي غير المعتمد يكون مظهر الانسان العادل غير موافق لظاهره اماهون لا يقدح في عدالته ، فكيف يلزم الظن الشخصي مائة فقة بين «ظاهر والباطن» و لاطمينان في ذلك . إلا ان الاحتياط مهما سهل فلا شك في كونه افضل ، خصوصاً في مثل مرجع التقليد ، وشهود الطلاق .

(التسمية الثامن) لا إشكال في ان المراد (بالكسائر) و (العيوب) اللتين جعلت حتمهما طرفاً او معروفاً للعدالة ، ما كان معصية عند الفاعل ، لا في نفسه ، فالنكث للكثرة او للمعيب مع عدم الاتمات ان ذلك ، او المندر في الارتكاب مثل التسيان ، والاضطرار ، وغيرهما مما تضمنه حديث رفع غير قادح في العدالة ، اد ظاهر او مبصر ذلك هو كونه صادراً عن عصيان لله تعالى ، والمصان صدقه متوقف على عدم العذر . فلو استعاب شخص مؤمناً وكانت المعصية له حائرة لم يقدح في عدالته ، كما قد يفكك في ذلك بين المعتاب (بالكسر) وبين السامع ، قرب معصاة غير معدور في المعصية ، ومستعمه معدور فيه ، وبالعكس ، وقد يفكك بين السامعين امناً ، وربما كانت الغيبة حائزه السماع لشخص لكونه مثلاً في طريق الاصلاح ، دون شخص آخر ، والمناط واضح ومعلوم .

(ومع) الشك في كون الفاعل للكثيره عاص بعملها أم لا (احتمالان) من أن قيد العذر أمر زائد ، فيستفي بالأصل إلا إذا أحرز وجوده فيكون

الأصل في حال الشك العصيان كما هو المنسوب الى صاحب الجوهر في كتاب الشهادات (ومن) ان المعصية بنفسها أمر بسيط يشك في وجوده فالأصل عدمه ، وتحزئه الى فعل المعصية ، مع عدم المدر تجزئه فلسفي غير عربي فيكون لأصل في حال الشك عدم العصيان . كما ارتضاء بعض الفقهاء لعصرنا .

(هذا) مع عدم وجود حالة العدالة سابقاً ، ولا في مستصحابها لا مدح منه ، فلو روي شخص مسوق العدالة بعتاب ، او ينتمى الى العيبة ، وشك في انه هل له عذر في ذلك ام لا كان مقتضى عدم نقص اليقين بالشك استصحاب عدالته إلا أن يشك عدم المدر له باقراره ، او من قريبه حارحية قطعية ، او حجة . وهكذا في الكذب ، وشرب الخمر ، وأكل رمضان ، ونحوها من المحرمات . خلافاً للمقول عن الجواهر ايضاً في قدح مثل ذلك للعدالة ، لأصالة عدم تكفيرها ، ولعمومات التوبة الشاملة حال الشك ، ولغيرها .

(وفيه) ان اصل عدم التكفير - مصافاً الى كونه محكوماً بأصل عدم العصيان ، او استصحابه سلباً ومسبباً ، ومع جريانها لا مجال لأصل عدم التكفير كما حقق في محله - مثبت فلا يجري من رأس .

وأما التمسك بعمومات التوبة فهو من الشك بالعام في الشبهة المصدقية .

(وإذا) جرى أصل عدم العصيان ، واستصحاب العدالة بالنسبة لهذه المحرمات العملية فجريانها بالنسبة لأعمال تكون حرمتها وعدم حرمتها مانوحوه ولا اعتبارات أولى مثل التصدي للأمانة ، ودعوة الناس الى الله ، ونحوها مما تختلف وجوه الحرم والحلال والواحد منها باختلاف المورد والنوايا ، ونحوها (نعم) قد يسبب مثل ذلك ضعف العقيدة بقوة تدبير مرتكب ذلك ، ولكنه لا يجوز ترتيب آثار الفسق عليه كجوار عيسته ، ووجوب المدول عنه ، ونحو ذلك

(التنبيه التاسع) حسن الظاهر الذي التزاما بكونه العدالة ، و كونه طريقاً إليها لا يكفي في تحقيقه سلامة والمرتين ، فلو رأينا شخصاً صلى الظهر والعصر ، وسندناه عن شيء فلم يكذب ، ثم وصلت النبوة إلى عينه البصيرة فم بعينه لا يكفي مثل ذلك في الحكم بمدالته بل اللزم أن يتكرر منه ذلك بحيث يصدق فيه الملل الشائع (حسن الظاهر) وهذه الكلمة وإن لم تصرح بها الروايات ، ولكنها استعمتاه من جمع روايات ومصنف مع بعض ومن عدم إمكان الالتزام بظاهر لاسلام فقط مع عدم ظهور العلق

وهكذا يحى يقول بكون العدة هي للملكه طريقى ولي لا يكفي في كسبها المدة ولما رت الفلسفة بل بحث يصدق عليه به ذات نفس متممة على الطدعة ، ومن حيث آخر لا يحتاج إلى المعاشرة التامة والصحة المؤكدة) كما قال به البعض ، إذ دون مثل ذلك يكشف به نفس الإنسان لصاحبه (مع) ن صدق (السبر) و (المعاف) وقوله يُؤْتِيهِ (فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا م رأيت منه إلا خيراً) ونحو ذلك لا يستدعي لمعاشرة التامة والصحة المؤكدة .

والحاصل به لا يكفي في مقام استكشاف العدة بالطدعة مرة ومرتين - كما قد يعتمد عليه بعض من أقرط في حسن ظنه بالأساس - ولا يحتاج إلى تخشم لمعاشرة لا كبدية الكثيرة كما ذهب إليه آخرون ، بل التوسط وصدق عنوان (حسن الظاهر) عند القائلين به ، وصدق عنوان (فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا م رأيت منه إلا خيراً) عند القائلين بالملكة كاف .

(التنبيه العاشر) الظاهر عدم ترتب آثار العدالة مطلقاً عند من صدقت عليه عناوين العدالة لدى قوم ، وم تصدق عليه لدى قوم آخرين . فمن حسن ظاهره مع اهل العلم وأهل الدين ، والوعاظ والعلماء وأصحاب المساجد والمعدات ، ولم يحسن ظاهره عند أهل العسق والمعجور ونحوهم فليس هذا

يعادل ، لأن ظاهر (السر) و (المعاف) كونه متصفاً بهذه الصفات مطلقاً ، لا ظهورها عنه إجمالاً ، وكذا ظاهر قول أهل محلته فيه ما راينا منه إلا حيراً كون ذلك كاشفاً عن باطنه ، وبحو ذلك .

(وليس) هذا نظير (الرأ) و (والكر) وبحوهما ي تختلف أحكامه باختلاف الناس وقعاوت البلدان .

(التدبیه الحادي عشر) هل البسة ببی (المدالة) و (الإسلام) العموم المطلق أو العموم من وجه ، وحيث من قولان ، صبيان على أن الكافر هل يكون عادلاً أم لا ، والمقصود بذلك (العدالة الشرعية) التي تترتب آثار معينة عليها ، لا العدالة اللغوية ، و الاحلاقية لوصوح امكانها في الكافر

ستدل بعدم صيروره الكافر عادلاً : بالأحاديث المستفيضة المأثورة للكبراء وأكبرها الاشارة بالله تعالى ، فكيف يكون الكافر عادلاً وهو مرتكب لأكبر الكبائر ، سنمرار .

وبأنه كيف يكون عادلاً وقد حكم في الشريعة للعدل بحكام هي مقطوعة الانتماء بالفسقة الكافر ، مثل وجوب الأخوة ، وحرمة العبة ، وبحوهما

وتقيام الأدلة لمظفرة على عدم صحة صيرورة الكافر شاهداً ، أو قاصداً ، أو معنياً ، أو إمام جماعة ي هي من آثار المدالة

وبالسيرة المستمرة وامتدكت لديهي العام عند جميع المؤمنين ، من عامة المسلمين على عدم ترقب تلك الآثار على الكافر .

واستدل القائلون بإمكان صيرورة الكافر عادلاً ، بأن العادل هو من لا يعصى الله معصية عاجلية ، ولا تنافي بين ذلك وبين الشرك بالله تعالى ، إذ من الممكن أن يكون الكافر معذوراً في كفره كما ورد في تفسير قوله تعالى إلا المستصفيين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يجدون حيلة ولا يتدبرون سبيلاً) من أهم الدين لم تملهم دعوة الإسلام ، أو لم يؤثروا الإلتفات الكافي

بحث عنه ، ونحو ذلك (وقد) أسلف في التدبء الشمس أن لمعصية العقلة لا تخل بالعدالة ، اء لمخل بها المعصية الماعلية (وكون) الشرك بالله تعالى 'كبر الكفاثر برة به الشرك الماعلي لا الشرك الفعلي ، بءللس أن بعض الآثار الأءرى للشرك من العقاب ونحوه عبر مءرقة عى الشرك الفعلي فقط ، ولكن هذا الأمر ابصاً كذلك

واما تهدف بعض آثار العدالة عن مطلق (الكافر) مثل وحوب لأخوة ، وحرمة الفسة ، ونحوهما فلا بءل عى شفاء العدالة موضوعاً بل حكماً ، لأن الاستدلال بمثل ذلك عى انتهاء آثار أخرى ب بءل الأدلة عى بءءها عن الكافر أشبه بالمقياس .

وهكذا القوب في عدم حور صبروره الكافر مرحجاً للتقليد ، أو قاصياً ، أو شاهداً ، أو إماماً للصوة .

وأما البسة فهي محدوشة موضوعاً وحكماً لاحتال استءاءه اى فتوى الفقهاء .

وأما لمرتكز البهي للمؤمن بل البس فهو ن رءم اى البسة فهي ، وإلا فلا بءللس عى حببته مستقلاً .

(أقول) مقتضى فقدان البءللس الخاص في المءم وإن كان هو لءهاب الى القول الشابي إلا (أن البسة ، ولمرتكز البهي للمؤمن ، واستءاء من بءتلف لأدلة في شئت الابواب من أن الكافر فصل بيه وبين المسلمين في الأمور البسية ونحوها تسوقف العقب .

(والءءشة) في البسة في عبر محلها موضوعاً وحكماً

(ولمرتكز) البهي للمؤمن بمكن اعتباره طريفاً عقلائياً وعرفياً لكشف الحكم ، خصوصاً في مثل هذه المءرءكرات البى قسىء عن بناء الشريعة عليها

(وقد) اعتمد على المرتكر الدهى العام للمؤمنين ببعض مراجع العصر ونفس بعيداً عن الصواب .

(وأما) احتشاد استناد السيرة ، والمرتكر الدهني الى فتاوى الفقهاء فهو غير مصر بمصر ما كان مثله معدوداً من الطرق العقلانية والعرفية لكشف مصادق ادوالي ، خصوصاً وقد ذكرنا غير مرة على الاشكال بالخذشة في الاجماع المختص الاستناد وفي ما نحن فيه اولى (والخاص) أن النسبة بين العادل والمسلم العموم المطلق فكل عادل مسلم ولا عكس ، لا للعموم من وجه .

(التسمية الثاني عشر) هل حسن الظاهر امارة على العدالة عند نفس الشخص لحسن ظاهره ايضاً أم لا ؟ فهو كان رجل سائر لمبوءه ، بحيث إذا سئل عنه في محله وقيلته قتلوا عنه ما رأينا منه إلا حبراً ولكنه يعلم بعدم حسن باطنه او شك في ذلك ، فهل له أن يرتب على نفسه آثار العدالة ، فيتصدي للقضاء ، وإمامة الجماعة ، وللشهادة على الطلاق ، ونحو ذلك ، أم لا يجوز له ذلك بل يجوز له القول اذا دعي اليها ، أم لا يجوز له ذلك ايضاً وإنما الجائر ما إذا وقع عنه حبراً ، كما اذا كان واقعاً للصلاة مرادى فوقف حلفه شخص مؤثماً به ، أم يلزم عليه مع ذلك إحضار الشخص بعدم عدالته .
فهنا مسائل ثلاث :

(أحدها) هل يجوز له التصدي لما يشترط بالعدالة بمجرد كونه حسن الظاهر عند الناس ، بحيث يدعو الناس الى الصلاة جلعه ، او النجاة اليه ، أو جملة من شهود الطلاق ونحوها أم لا ؟

(ثانيها) إذا لم يحز له ذلك فهل له قبول التصدي لها إذا دعي الى ذلك من غير أن يدعو هو الناس الى نفسه ، فهو يطلب اليه ان يأتي لمسجد ويصلي بلباس جماعه ، أو سئوه أن يطبيع رسالته العملية ويمضيها لمن طلبها منه ، او استدعي للقضاء بين اثنين ، فهل يجوز له الذهاب الى المسجد في أوقاته

المسئلة (٢٣) - هل يصح لمن حسن ظاهره تركيب آثار العدالة على نفسه ؟ — ٤٦٥

الصلاه ، وتقديم اهل بيته ، وطسح فتاواه و عطاياها لمن قلده ، والحكم بين متخاصمين طلبا منه ذلك .

(ثالث) د لم يجوز له ذلك ايضا فهل يجب عليه سحب نفسه عن هذه الميادين بحيث لو كان يصلي فرادي قائم به شخص هل يجب عليه دفعه بيده ، او إعلامه بان لا يصلي معه ، او استعلم منه الفتوى فهل يجب عليه ان يقول له لا تقلدني ، او ارادوا اجراء صيغة الطلاق عنده فهل عليه ان يقول لهم انا لا أشهد على الطلاق ، أم يجوز له ان يسكت ويستمع .

الظاهر أن في المسئلة الثالثة لا يجب عليه سحب نفسه ، ودفع الناس عنه - وإن كانت عادة بعض المقيمين والمندبيين على سحب أنفسهم عن هذه المقامات ، وبدأ يمدون الناس عن الصلوة جماعة خلفهم ، ولا يستحيون لسباع صيغة الطلاق ونحو ذلك - لعدم دليل على وجوب السحب إلا ما يحتسب من الاعراء ، وهل ، وهو ليس منه موضوعاً ، إذ لا عراء يجب أن يكون يعمل بفري ، وليس هذا من صادر من الشخص بسبب لاعراء الآخرين (اللهم) إلا أن يقال بأن سره لعبود هو نوع اعراء (لكنهم) بعيد إذ ستر العيوب شرعاً من الواجبات او المعصيات ، وليس هذا أمر الشارع به وجوباً او استحباباً اعراء (ثم) لو وقف الشخص الذي لا يرى نفسه عدلاً ، أو يرى نفسه غير عادل ، للصوة فردى قائم به شخص آخر لحسن ظاهره فهل الامام ان يدوي لإماعة حتى يستحصل على ثوب الجماعة أم لا ؟ (ربما) يحتسب عدم حور ذلك ، لأن بية الجماعة وعدمها فرعان على كون الرجل أهلاً للامامة وعدمه ، فلو علم الامام بعدم اهليته ، أو شك في ذلك فلا يحق له هذه البية مصفاً الى احتمال بطلان صلواته بهذه البية ، إذ ما بود من الجماعة لا تجوز به ، وما يجوز له لم يموه ، فصلاته باطله اما لعدم صحتها من جهة حلوله عن البية ، أو من جهة بطلانها لكونها جماعية . (وقد يقال بحور

السنة ، ولكنها غير مؤثرة في زيادة الثواب ، إذ السنة نفسها لا تنصرف لكن ترتب الأثر وهو اعتبار الله تعالى هذه الصلوة صلاة جماعه الذي هو سبب زيادة الثواب (غير معلوم .

(ويمكن) أن يقال ، بجواربه الجمدة ، وترتب الثواب نصاً ، (أما السنة) فلا ، فائدة للعمل ، ومما دام مثل هذه الجمدة جائزه له فبقتها نصاً حائرة ، واحتجاً بصلان صوته في غير محله إذ العرض عدم البطلان مثل ذلك (وأما الثواب) فهو مترتب على ما يصدق عليه الجمدة بالمثل الشائع ، وهذه جمدة كبدية ، الحديث الشريف القائل بأن للإمام من لأحر مثل أحر الأمور يشهد والقول بأن ذلك في الجمدة الصحيحة وهذه ليست صحيحة لأنها من حديث الإمام معلوم عدم صحتها ، ومن حديث لأمرهم من حصل الصحة ، لا لصحة يدفعه) أن الصحة ليست سوى ما أحده الشرع ، ومثل هذه الصلاة مجزئة شرعاً للإمام على العرض ، ولأمرهم باعتداده على حسن الظاهر (والحاصل) انه لا بعد القول بخوارية الإمام جمدة ، وترتب ثواب جمدة على مثله (والتعصيص) به من يعلم عدم أهليته ويمن من يشك فيها بالقرن الحور في الثاني دون الأول غير واضح الوجه .

وَأَمَّا امْتِنَةُ (الثانية) وهي حور أقدم من حسن ظاهره وساء باطنه على إمامه جمدة ، فظاهر نصاً بعدم الإشكال فيه ، لأن حور جمدة متوقف على حسن الظاهر ، وحسن الظاهر سواء كان هي العبدية ، أم صرفاً جعلياً أو إمضاءً لها ، فهو موجود ، ولا دليل على أكثر من ذلك سوى (ما عن السرئر نقلاً عن كتاب أبي عبد الله السبيري صاحب موسى والرضا عليهما السلام ، قال قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام قوم من مواليك يجتمعون فتعصر الصلاة ، فيعدم بعضهم فيصلي بهم جماعه فقال عليه السلام : إن كان الذي يؤم بهم ليس بيه ويدين الله طده فليعمل)

المسئلة (٢٣) - هل يصح ان حسن ظاهره تزييف آثار العدالة على نفسه؟ — ٤٦٧

ومعبروه . إن كان بينه وبين الله طلعة فلا يضمن ، بفهموم الشرط الحجة عرفاً

(وفيه) أن الرواية غيبي فامة من جهات (سنداً) مما في أبي عبد الله السيارى من قول أصحاب الرجال انه (ضعيف ، فاسد لمذهب ، محمور الرواية ، كثير المراسيل) (ومثلاً) بأن ظهرها (أو محتلمها) ان الإمام هو الذي يتقدم فيصلي بهم جماعة ، ولعل هذا من جهة الاغرة ، ما بين ويحويه ، ليس مما لو قدمه المأمومون (ومثلاً) ايضاً - بأن (طلعة) كما قيل هي المعصية التي استحق عليها عليها الحد لا مطلقاً ، والكلام في لأعم من ذلك ، ولا أقل من احتمال ذلك .

(واخا صل) إنه يجوز له قبول إمامة الجماعة ، وليس فيه اغراء بالجهن لأن من يعتقدون عدالته هم الذين قدموه للجماعة . لا انه هو الذي قدم نفسه حق يكون اغراء بالجهن ، وفي حكم الجماعة طمع رسالته العملية واعطائها من طلبها من مقدميه ، وهكذا ، نقضاء بين الناس ان طلب اليه وغير ذلك مما يشترط بالعدالة .

(وأما المسئلة الأولى فقد نقل فيها ايضاً بالحوار ، لأن اطلاقات أدلة العدالة لم يفصل فيها بين من يرى عداله نفسه ، وبين من لا يراها لنفسه مع كثرة الموعين دائماً في الخارج ، وترك الاستقصاء دليل عدم «تفصيل» (وفيه) أن لروايات وردت ملاحظة الأساس ، وليست خاطرة الى التعديل نفسه ، فالإطلاق بالنسبة اليه عبر شامس ولا قام (مصافاً) الى كونه من لاغراء بالجهن الاخرم عملاً وعرفاً وشرعاً - كما قيل - .

(وقد) يفصل بين لم يعدم عدالة نفسه فلا يجوز له دعوة الناس الى نفسه ، وبين الشك في عداله نفسه فيجوز ، لشمول لاطلاقات الثاني دون الأول (وفيه) مصافاً الى أن الشك في العدالة مراحه الى الحكم بعدمها كما

وتعرف بحسن الظاهر النكاشف عنها علماً أو طمأناً

سبق في - بعض النسيبات الآتية - ان الاطلاق غير شامل لحال العادى
بعضه ، حتى يكون في الشك مسلماً ، وفي العام بعدم عدالة بعضه مشكوكاً ،
او مسلم العدم .

[وتعرف] العدالة بأمور بعضها متعلق عليها ، وبعضها مختلف فيها ،
وقد ذكر اثنان قدس سره ثلاثة منها ، ونحن نذكرها أولاً ، ثم نسمعها
بالباقى

(الأول) [بحسن الظاهر النكاشف عنها] أي : عن العدالة [علماً أو طمأناً]
هذا على فتوى لمصنف من ان عدالة غير حسن الظاهر من الملكة ، أو احتساب
الكبر ، ومحرم ، ثم على القول بكونها نفس حسن الظاهر فلا يكون
حيثشياً طريقياً

وفي مقام بحث (الأول) هل هذا حسن الظاهر طريق الى العدالة إجمالاً
(والثاني) هل يجب تقييد حسن الظاهر بما ذا اوجب العلم او الظن بالعدالة
الفسادية أم لا ؟

أما البحث الأول . فطريقته الاحتمالية لا إشكال فيها ، وقد يدل تسمي
الأصحاب عليها ، وكونه معروفاً بينهم ، وأنه بولاه لم يمكن كشف العدالة
ولو بالمعاينة لاحتمال ان يكون الآتى بالواجبات غيراً ولاقرنه من غيرنا
وللواجب ، فلا يمكن الحكم بأن لكل آت بدو حسب إلا من حسن الظاهر
(ولامصود) بحسن الظاهر هو ان لا تطلع منه على ترك واجب او فعل حرام
او التوبة مع فعل أحدهما .

والذي استدل به لذلك هو ما أسلفناه في أدلة القول بأن حسن الظاهر
هو العدالة ، بل وأدلة القول بكفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم
بعدالة الشخص مما سردنا رواياته تحت ذلك القول (كالصحيح) عن حرير عن

أبي عبد الله عليه السلام في ردهم شهدوا على رجل محض الزنا فهدم منهم اثنا عشر ولم يمدن لأحدهم فقلت عليه السلام : (إنا كنا نرصد من يهدم ليس يعرفون شدة الردر أحببت شهادتهم جميعاً) (واثبت) عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال (لا بأس بشدة الصنف إذا كان عفيفاً صديقاً والصحيح عن أبي جعفر عليه السلام (لو كان ذم النساء لأخرنا شهادة الرجل الواحد إذ علم منه خير من بين الخصم في حقن الدماء) ، والصحيح : (نعم لدمي ويعني العدد أيحذر شهادتها على ما كانا أشهدا عليه فان عليه السلام (نعم إذا علم من بعد ذلك خير) (وصحيح) أن أبي بصير (وللدلالة على ذلك كله أن يكون سائر المبررة حتى يحرم على المدين تعريضه ورد ذلك) في غير هذه من قدس من الدلالات على كفاية حسن الظاهر في الحكم بماله بشخص وترتيب آثارها عليه .

ثم قد ورد على أصل كون حسن الظاهر طريقة في العدالة ، أو كونه هي المدة بمعنى بأمر غير حالية عن النفس

ومنها أن حسن الظاهر معنى مشكك ذو مراتب و من مرتبة مجهول الحد ، وأعلى مراتبه المعصوم ، وبمناها مراتب كثيرة فأبي أريد منها ؟ وأد جمل الموصوع للمعنى فكيف كشف الحكم له ؟

(والحب) أن هذا لا يراد موحود في عامة الأوصاف الإنسانية الظاهرة والباطنة كالإلانة ، ومعرفة اللغة ، والكرم ، والشجاعة ، ونحو ذلك ، وإذا أطلقت عامة الأوصاف كان ما يستبعد العلم بها معنى صادقاً وإن كانت أورد ذلك معنى أيضاً متعونه كذلك (حسن الظاهر) قد انقصور منه ما يطلق عليه بالمثل الشائع حسن الظاهر (وإن كان أفراده متعارفة بمراتب (وأما) مجهول الحد (والمعصوم) فيها خارجاً قطعاً بعدم شمول الإطلاق داخل الشائع على مجهول الحد ولا يصر بعبه ، وعدم إرادة المعصوم منه قطعاً ، ومن مراتبه أن يكون مضمون من أفعاله وأقواله غير حرام

(ومما) أن الظاهر والباطن امران إصافيان ، فالظاهر لأهل البيت من أعمان وأحلاق الشعص يكون باطناً لأقربائه ، والظاهر لأقربائه يكون باطناً لأصدقائه ، والظاهر لأصدقائه ، والظاهر لأصدقائه باطناً لأهل بيته ، والظاهر لأهل بيته باطناً لأهل بيته ، فلا يدخل (حسن الظاهر) تحت عنوان منضبط .

(وأخواب) مصافاً بـ (حسن الظاهر) كلمة لم ترد في آية أو روية ولكنها مستمدة من مختلف الألفاظ الواردة في الروايات ، ولا يدور حكم العدالة مدارها ، وإنما لدي يدور حكم مداره هو صدق (العفيف ، المؤمن ، الصائم ، الساتر لعونه ، لا يعرف بشهادة الزور ، الخبير ، ذا عرف منه خبر) ويحوي ذلك علمه بما ورد في الروايات - أن لكل مكان حكم نفسه في عدمه لموضوع ، ولو تغير ذلك الحكم بالصفة بعده ، لما في أكثر موضوعات من خلاف لمصدق ، أو لاصدق ، أو غيرهما ، فكما يقال في اختلاف المتوسط من أشرار الناس بأن الكبر لكل متوسط الشهر ، كان كراً بشهره ، وإن كان شعص آخر متوسط الشهر يصاف بقدر ذلك عن الكبر كدبك في محن فيه حسن الظاهر بالصفة من هو من أهل بيت الشعص ، بطوب معرفة عدالته أصعب من حسن الظاهر بالصفة لمن هو من أصدقائه ، وكذلك حسن الظاهر بالصفة لأصدقائه يكون أصعب منه بالصفة للعدول ، وهكذا ، ولكن حكم نفسه ، ويحذر الاختلاف في ذلك لا يقدح في اعتبار الظاهر بعد ما قامت الأدلة المتعددة عليه .

ومما ، ما دل على عدم اعتبار بظاهر الرجل من بروات المتعددة التي منها ما في الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال قد عي بن الحسين عليه السلام (إن رأيتم رجلاً قد حسن سمته وهدية وتمتد في منصفه وتحصص في حركانه هرويداً لا يعرفكم فما أكثر من يعجزه تناول النيب وركوب المحارم منها لضعف قيمته (نيته) ومهائنه ، وحسن قلبه فنصب الدين فبدأ بها فهو لا

يزال يحس (يحيل) الناس بظواهره فان تمكن من حرام اقتحمه . (الح)
 بما ذكرنا تفصيله عند سرد الرويات في أول مسئلة العدالة برقم (٣٦) فراجعه
 تمامه (وأند) ذلك ، رأينا من أفراد كثيرين كانوا من كثرة و غماراً
 طولية يمشون في الناس بظواهر حسنة وهم وحسدوا طريقاً الى حرام لا
 يعارض مع كرمهم اقتحموه ، فكيف يكون حسن الظاهر (دليلاً و اماره
 على وجود ملكة العدالة في الشخص .

(واخواب) ولا أن هذا لا يكون قدحاً لمن يحسن (حسن الظاهر)
 هو العدالة نفسه ، فلا يحتاج في العدالة الى الملكة ، بل هي حسن الظاهر
 فحسب كات الملكة م لا وقد أسلف أن مثل هذه الاستفادة من الجمع بين
 روايات الباب غير بعيد (وكذلك) هذا الإيراد غير ورد على من يقول بأن
 (حسن الظاهر) اماره شرعية على العدالة نصير سائر الامارات ، كيد المسلم ،
 و ، سوى المسلمين) وغيرهما مما لا يساقها كثرة موارد الخلاف (جيد المسلم)
 اماره الظاهر و خليه ، مع أن العفنى في ما يؤخذ من نادي جميع المسلمين
 يعصي في القصد بأن معظمها ، و كثير منها على خلاف الطهارة و الخلية
 الواقعتين .

وثانياً أن مثله روية أخلاقية ، مصافاً في قصر سنده عن الحقيقة ،
 وعن معارضة روايات الكثيرة لدالة على كفاية حسن الظاهر

وثالثاً أن الرواية تدل على مرتبة كبيرة من مراتب العدالة ، ولا مصائق
 عنها ، وسكنم لا تدل على عدم عدانة من دونه (وعن) صاحب الوسائل انه
 حلقها على أعلى مراتب العدالة .

ورابعاً : أن كفه (فزويداً لا يعرفكم) ليس معناه عدم عدالته بمجرد
 ذلك ، بل معناه عدم اعتبار ذلك فحسب كاشفاً قصصياً عن أن له باطن حسن
 قوي في الحسن بحيث لا تنزع من كل احابيل الشيطان (والذي) أصل أن

هذه رواية وردت في التعريض والمنصوفة من العامة الذين كانوا يتأرجحون ،
ويخصمون للناس وانكسهم لم يكتفوا بخصمون للحق الذي كان عند الأئمة
الأطهار صلوات الله عليهم اجمعين

(وأما المبحث الثاني) وهو هل ان حسن الطاهر الذي هو العدالة ، أو
الطريق إليها ، يجب كونه بحيث يكشف عن العدالة الواقعية في الشخص
كشفاً عالياً ، أو ظاهراً ، أو لا يجب ذلك ، (سمع) اني المشهور الأول ،
وهو صريح الشيخ الانصاري (قدس) في كتاب الصلاة ورسالة العدالة ، كما
هو صريح افتاءها وما يخصني من حوشي المراجع لمصين و معاصرين فلم يعنى
على هذا الموضع من المتن منهم أحد (وإن) كان صريح تقريرات معصم
خلافه .

(وذهب) جمع من معاصرين وكثيرون غيرهم إلى ان حسن الطاهر (
ينفسه أمانة شرعية على العدالة اوجب العمل او بوثوق وانطق بالعدالة
او فقيهه ، أو عدم الظن بخلافها ، أم لم يوجب ذلك وعن ذهب إلى ذلك الفقيه
المهدي والاح الأكر والسيد الروحاني وآخرون ، بل ذهب الفقيه المهدى
إلى المشهور .

(سند الأول) بأمور (أحدها) الانصراف ، يدعى أن مصرف
الأدلة ووردها مورد العلم من كون من حسن طهره حسن الناطق بصلاً .

(واورد) عليه مصفاً اني سمع العلنية ، لكثرة من لم يحسن بطهم
مع حسن طاهرهم ، كما يتضح ذلك لمن يعرف الناس بهذه شرعة الخارجية ، فاذا
عاشروهم معايشة داخلية بحيث يطلع على أحوالهم يجد كثيراً منهم على غير
حال كان يتصور أن الانصراف إن كان من اللطف فغير مسلم ، وإن كان
لقلبة الوجود فقير حبيبة .

(ثانياً) الروايات التي دلت على لزوم (الوثوق بدين الرجل وأمانته)
وكونه (مأموناً) مدعوى - أن وثوق ، والمأمونة ونحوها يدلان على لزوم
صدق الصفتين ، ولا تصدقن إلا مع العلم ر لاطمئنان إلى موافقة باطنه
لظاهره (وقوله) في معتبره براهيم الكرخي (من صلى خمس صلوات
في اليوم وسيلة في جماعة فظن به حراً وحيزو شهادته) مدعوى أن إحارة
شهادته من أجل الظن به حراً ، أو غير ذلك من الروايات .

(وفيه) - مصافاً إلى أن ظاهر الوثوق بدين رجل وأمانته كونه امامياً
اثني عشرية كما يشهد به ملاحظة الروايات الواردة بهذه التعميمات في الشيعة
، يشرف لسان على القطع به ، وى أن صريح بعضها تعقبه بقوله (ولا
يسئل عن باطنه) كعصمه يوسى عن عبد رحمان (فهذا كان ظاهر لرجل
ظاهراً مأموناً حازت شهادته ولا يسئل عن باطنه) و (ظاهر الرجل)
و (لا يسئل عن باطنه) صريح في كون هذا الطاهر اشارة شرعية أفاد العلم
أو وثوق ، أو الظن ، أم لا - (أن) اطلاق حسن «طاهر بن صريح
بعضها مضمناً ، مثل أدلة الامارات والأصوات التعريفية حاكمة على أدلة اعتبار
الوثوق ، لأن الأولى توسع دائرة الثبوت ، ولا تقيد الأولى بالثبوت ، لأن ذلك
موجب للعوية الاطلاق فيها ، بل سقوط بعضها الصريح في الاطلاق ، بخلاف
ما قلناه ، لا يجب لهوية أو سقوط الثبوت ، لأن دليل الحاكم أو الورد
يوسع أو يضيق دائرة الدليل المحكوم أو المورود ، ولا يلغيه ، ولا يسقطه
(مع ، أن هذا هو مقتضى الجمع العربي بين الطائفتين أيضاً كما لا يخفى

(وأما) معتبره الكرخي (فهو) - كما قيل - معنى خلاف لمطلوب أدل
(أولاً) من جهة أن انبثاق الصلوات الخمس في اليوم واليلة بجماعة لا يكفي
للدلالة على العدالة الواقعية خصوصاً على القول بكونه (ملكة راسخة مصابة
تستحي على ملازمة التقوى) ولا يكشف عن أن باطن الرجل حسن (وثانياً)
أن الأمر بترتيب الأثر لسان الأمر بتحصيل الظن دليل على عدم عتسار

حصول الظن، وإلا فالظن عند حصول مدبه ليس أمراً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به ، وعند عدم حصول مدبه ليس ممكناً فلا يقبل التكليف به . فقولہ (فظنوا به خيراً) ظاهره اعتباره امره شرعية لاحدرة شهادته .

(ثالثها) الروايات التي تنفي العدالة عن لا يوثق به مثل قوله عليه السلام (لا تصل إلّا خلف من تشو مدبه وورعه) وغيره وحيث أنها نافية فتقييد الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر، وأثبت مشقة نظير الروايات التي ذكرت في (ثابها) حتى يقال بعدم التقييد في اثنتين ، فمقتضى الجمع بين الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر ، وبين عدم حوز الصلاه إلا حلف من تشو مدبه وورعه تقييد لأولى والثانية .

(رابعه) ما مر من أن لوثوق مدبه وورعه في الروايات اصطلاح خاص بالشبهة الاثني عشرية ، مصافواً الى حكومة تلك الاطلاقات عليها

قال العقية الحمداي (قدہ) (فليحصر بمدكرنا أن الأقوى ما ذهب اليه المشهور من كفاية حسن الظاهر في الحكم بالعدالة وإن لم يحصل لوثوق بها حتى في باب الجماعة) .

(ثم) انه بعد كون الأصل في الظن حرمة العمل به كيف عنعن دليله على العدالة فيمن اعتبروا حسن الظاهر الكاشف عن العدالة لواقعية كشفاً ظنياً .

(واستدل) له الشيخ الانصاري (قدہ) « بالسداد الصمد » بأن باب العلم والمعي بالعدالة « مدد » ، وعدم حوار الرجوع في موارد الحمل بها وهي كل المورد أو معظمها الى أصل العدم ، وإلا بطل أكثر الحقوق ، بل ما قام للمسلمين سوق ، ولا يد ولا احتياط في جميع الموارد معدوم ومتعسر فهو غير مأمور به ، إن لم يكن منها عنه ، فتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات ، بل أكثر الأحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتمدة بالخصوص بأكثر الأحكام الخ .

واستدلّ بصحّة لمعية مطلق الظن في باب العدالة - بعد لزوم كون حسن الظاهر كاشفاً عن العدالة الواقعية - ، وورد في أحمار العدلية بما فيه لفظة (الظن) (كمته) ، ابرهيم الكرخي (من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة قصصوا به حيراً وأحبروا شهادته) وقوله يُصَدِّقُ في أخرى (وظنوا به كل حير) وغيره ، باعتبار أن الظن في الباب من الظنّون خاصة شرعاً

(وفيه) أما الاستدلال فيجمع منه لتقديمه الأولى ، تنويع العلم أو العلمي كالمعية وقبول العدل لواحد مبدءاً على اعتبار وغيره في أكثر الموارد (وأما) برويت فلان لسانها عذار من كالت فيه هذه الصفات عدلاً ، وعثر عن ذلك بهد «المعبر» ، وليس فيها دلالة على صحة الظن بالخصوص .

وحث كان لإشكال في هذا القول قلنا على عدد من المراجع المعاصرين عن ابن عبد قوله (الكاشف عنها علماً أو ظناً) لزوم كون الظن طبيعياً ، او عدل عن ظن الى الوثوق ، كاشيح الابصاري (قدّه) الذي اشترط الوثوق بذلك .

(لكن) قد عرفت ما آنفاً أن حسن الظاهر ما هو كاف في ترتيب آثار العدالة ، سواء قلنا بأنه بنفسه «عدلية» ، او قلنا بأنه طريق تعدي اليها .

قال «مقيده» همدايي (قدّه) في حسن الظاهر (وهو يشترط عدته للصلوات الخمس جماعة ، او كونه سائراً لميونه ، أو كونه عقيباً صائناً ، او بحو ذلك بما يحمله (حسن الظاهر) لم يعتبر مع ذلك امعاشرة والمخالطة الكاشفة عن ذلك ؟)

(ثم) به هل يكفي في الحكم بعدالة الشخص مجرد كونه متعامداً للصلوات الخمس جماعة ، او كونه سائراً لميونه ، أو كونه عقيباً صائناً ، او نحو ذلك بما يحمله (حسن الظاهر) لم يعتبر مع ذلك امعاشرة والمخالطة الكاشفة عن ذلك ؟

وعا قبل بدوم المعاشرة بدليلين (أحدهما) ان ستر العيوب الذي أخذ مقياساً للمدالة في صحبة ابن أبي يعفور من العدم و الملكة ، ولا يصدق الستر إلا د كان المقام محل صدور العيب ، ولا يمكن الاطلاع على ان الشخص سائر اعيونه إلا إذا حاطه الانسان في موارد كان محل صدور العيوب عنه ، ههنا ولم يرتكب العيوب ، وهذا كما ترى يحتاج تحفه الى المعاشرة

(ثانيا) للروايات المتعددة التي تقول (من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحديثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرم عيسته وكملة مروية وظهر عدله ، ووحشت اخوته) وما هي بمصوبها ، فان ذلك متوقف على أن يعامل الناس ، ويحدثهم ، ويعدهم ، وهذا لا يتم إلا بالمدامشة .

لكن القول به غير مشهور ، والدليل عليه غير تام (أما لأول) فلأن كشف كون رجل سائراً لا يتوقف على المعاشرة ، إذ - مصعباً لي أن الروايات التي تقول (من صلى الصلوات الخمس في جماعة فمضوا به خيراً وأخبروا شهادته) وشبهها حاكمة عليه بالتوسعة في موضوع الستر ، وباعتبار مشبه سائراً تماماً ، وإن لم يصدق عليه عرفاً انه سائر اعيونه ، والى ان الستر وحده ليس لمقياس لمتعين لكشف العدالة ، بل الروايات المتعددة الأخر التي دلت على مقاييس أخرى للعدالة يؤخذ بها كما يؤخذ بصحبة ابن أبي يعفور - ان العيوب في الانسان عبرة الطبيعة الأولية بحيث لو لم تكن في الشخص نفسية رادعة تظهر منها العيوب ، دون ان يحتاج الى المعاشرة والمحاظة ، لكن يحتاج الى نوع من المعرفة ولو قليلة ، فعدم صدور العيوب من الشخص كاف في دلالة على انه (سائر اعيونه) ، نعم (لا يطمئن لانس الى ستر جميع العيوب إلا بالمدامشة الدقيقة في انه وارد لمتعلقة كما عن بعض لزوم ذلك -

(وأما الروايات) فظهرها المتأخر منها هو أنه اذا عاملهم لا يظلمهم ،

وتثبت بشهادة العدلين

وأذا حدثهم لا يكذبهم ، وإذا وعدهم لا يخلفهم على سبيل العصية الشرطية ، لا أنه يحث صدور البينة عنه ، والحديث بوعده ، وفيها لا يظلمهم ولا يكذبهم ولا يخلفهم ، بأن لا يصدر منه ظلم له من وكذب وحلف وعده ، فلا يحتاج إلى المعاينة لكشفه ، بل بمجرد عدم صدور هذه من الشخص ولو بعدم الأدلة ، بها كاف في الحكم بمعداته ، ووجوب إحوته الخ .

(مضافاً) إلى ما ألقناه من أن هذه الروايات لا تدل على حصر العدالة في صاحب هذه الأوصاف ، ومعاملة أخرى بها تدل على عقد لا يحث فقط دون عقد السلب .

[و] الثاني بما [تثبت] به العدالة [بشهادة العدلين] واستدل له بأمور

(الأول) عموم جملة البينة في الموضوعات التي منها موضوع العدالة ، وقد مر شيء من التفصيل في ذلك عند شرح امثلة العشر في ثبوت احتمال المتهمة بشهادة العدلين ، ويريد هنا أنه قد عثرنا في كتب المقاصد والموارث والحرد والديات ومحوه ، على عشرات الروايات التي تصرح أو تلوح بأن البينة هي الشاهدان العدلان ، مما يشوب السحت على القطع بثبوت لحقيقة الشرعية لكلمة (البينة) وإن لم تكن بمعنى مطلق البينة في كل موارد استعمالها ، وإن كانت قد استعملت بمعنى مطلق البينة في القرآن الحكيم والسنة المصونة أصلاً .

فقابلته (البينة) بـ (الاستقامة) في حديث مسنده بن صدقة ليس من معنى واحد كما تخيل لدى البعض ، مما في تقارير بعض المراجع المعاصرين من قوله (البينة بمعنى شهادة العدلين وإن لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص ، إلا أنها جملة عقلانية أمصاها الشرع بعمله ، لما يبداه . . من أن البينة بمعنى ما يتبين به الشيء الخ) ليس على ما يسفر ، ومراجعة واحدة لروايات يرب

انقضاء والحدرود ولديات ونحوها كافية لقطع بأن اليقظة هي في الشرع بمعنى شاهدين عدلين (ومما) استدل به لمعوم صحة اليقظة في مطلق الموضوعات الاجماع بل الصرورة العقبة على ذلك (واورد عليه) بأن وجود المخالف يعني الاجماع كما هو المنقول عن ظاهر السيد في الدررمة ، والمحقق في المعارج ، والمحقق الكركي في الجمعرة ، وصاحب الوفاة ، حيث حكوا بعدم ثبوت الاحتياط بشهادة العدلين لعدم الدليل على اعتباره .

(الثاني) ذل صحيحة بن أبي بصير (فادامثل عنه في قبيلته وبعثته قاتوا ما رأينا منه إلا حيراً) لشمول اطلاقه لما اذا مثل عنه في محته وقبيلته من نمرين فقط (ولاشكال فيه) بأن لموارد بخير ليس العدالة ، من الأعمال الصالحة مثل ملازمة الصلاة ودعوى (في غير محله) إذ إنه لم تكن العدالة بعض انواع الخير كلها ، فلا شئ في كونها من أظم مصدقها ، ومن العريب ان يلتزم بصدق العقرة على من مثل عنه فأوجب بأنه م رأينا إلا مصلياً ، صائماً ، زائراً ، ولا يلتزم بصدقها على من مثل عنه فأوجب بأنه عادل ، لأن كلمة (عادل) تجمع الخير كله .

(الثالث) ما استدل به الشيخ لا بصري (قدس) من رواية حماد عن أبي حمزة ~~ج~~ شهادة القابلة حاضرة على انه استعمل و برر ميتاً ذ مثل عنها فعددت بتقريب ان ظهرها ان عدلتها سبب في قبول قولا

واورد عليه (بعدم التمرض فيه لما ثبتت به العدالة ، وأنه شهادة العدلين ، او الشيعاء أو غيرها .

(الرابع) ما استدل به الشيخ الأصبري (قدس) ايضاً من دعوى ما دل على اعتبار اليقظة في الخرج ، مثل صحيحة علقمة (من لم تره بميتاً يرتكب دسماً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر) أو عدم القول بالمعصية بين ثبوت العد ، والصق

(وأشكك عليه) مصافاً إلى أن إنكار المحدثي — بل عدم الدلالة على ثبوت الفسق بالبينة ، فإن ما يدل عليه الخبر هو أن الشهادة بالفسق مأمرة من ثبوت العدالة لا أن للشهادة بالفسق مثبته للفسق

(والانصب) أن لا استدلال صحيح (أما الأوبوية) فهي محلها ، إذ لو كان مجرد عدم البينة على الفسق دليلاً للعدالة ، ألا تكون البينة نفسها دليلاً على العدالة ؟ نعم العرب يفهم ذلك من مثل هذا الكلام وكفى بفهمه حجة على الدلالة (وأما) إنكار لدلالة على ثبوت الفسق بالبينة ، بل كون البينة مأمرة عن ثبوت العدالة (فهما) لم نعرف الفرق بينهما في مرحلة الإثبات والحكم وإن كان يوجد فرق في مرحلة الثبوت وأوصوع الواقعي لوسطية أمر ثالث بين العدالة والفسق — على ما قبل — .

(هذا) مصافاً إلى أن البينة يدل على (البينة) حكمها حكم الرؤية ما من (من) لم يره بعينه يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهداً) وكما أن الرؤية بالعين تثبت كل شيء خصوص القطع الخارجي به ، كذلك البينة ، لكونها قطعاً تعريفاً ، لا ستدلالاً كون البينة قطعاً تعريفاً من هذا التعسير غير بعيدة .

(الخامس) ما دل على أن لرسولنا لاكرم عليه السلام كان ذا خصم إليه رجلاً في أمر ولا يعرف شهودهما أحد رجلاً من خيار أصحابه إلى قبائلهم لتعقيق حال الشهود وكان يحكمهم عليه السلام بأبيان به ، وقد ذكرنا بروية المتصممة لذلك مطوية عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام عند سرد أحاديث العدالة تحت رقم (٤٠) فراجع ، وهذا يدل على أن عدالة الشهود تثبت بشهادة رجلين حريين من أصحاب النبي عليه السلام على ما جعله الشارع دليل العدالة من ثناء قوم الشهود وقبائلهم عليهم .

(وأشكك عليه) مصافاً إلى أنه بعد كان على وجه القطع — بأن ذلك يخص باب المرفعات فلا يعتمد، إلى غيرها من الأبواب .

(وفيه) أن الاشكال بكلا شقه غير وحده (أما) احتمال افادته القطع صافط ، للأصل ، وللوجود الخارجي ، ولكون الرسول ﷺ عمده اسوة لنا إلا ما خرج منه يدلل خاص (وأما) احتمال الاحتصاص بسب المرافعات (وفيه) أنه بعد ثبوت لزوم عدالة الشهود في المرافعات ، وإن ما فعله النبي ﷺ طريق إلى عدالتهم ، اعد ذلك ثبوت موضوع العدالة مثل ذلك ، بعد وحيث العدالة في أمر آخر كالمجتهد ، أو إمام الجماعة ، و القاضي كان ثبوتها موضوعاً بذلك (نعم) سواء على ما قلناه سابقاً في تسميات العدالة من أن العدالة ذات مراتب ، وإن لزوم مرتبة منها في مورد لا يدل على لزومها ، بتلك المرتبة أو كفايتها في مورد آخر إذا كانت أدلة لمورد الآخر تدل على أدلة لمورد الأول (ولكن) المشهور كما قبل وسددة العداله لمطلوبة في الموارد المختلفة ، سواء عليها لا يصح الإشكال على الرواية ، وكف يجمع الفقيه بين الأمرين .

(السادس) ما استدلل به بعض مراجع العصر من أن مساء العقلاء ثابت على العمل بقول البينة مطلقاً في جميع الأمور ، ومثبت بدفع الشرعي عنها إلا في موارد خاصة كالزنا ونحوه .

(وبورده عليه) أن مساء العقلاء دليل لشي وكف يمكن إثبات عمومته حتى في غير مورد المرافعة ، وحق مع الظن بخلاف ، وحق إذا لم يكن الشاهد من أهل الخبرة ، إلى غير ذلك مما لا إطلاق للدليل اللشي يشملها (نعم) لو ثبت استقرار مساء العقلاء في جميع الموارد على العمل بقول البينة كان ذلك طريقاً عقلانياً لثبوت المواضع الشرعية (لكنهم) لا يحلو عن تأمل .

(السابع) قوله ﷺ : (يا اقصي بيسكم بالآيمان والبيئات) بتقريب ان ظاهره مفروغية حجية البينة مطاناً .

(وفيه) عدم دلالة ذلك عليها عرفاً بوجه ، فإنه انما يدل على حجيتها في باب المرفعات والخصومات فقط (أترى) يمكن أخذ هذا الحديث الشريف دليلاً على حجية البيعة مطلقاً ؟ كلا ، ومثله البيعة .

(ثم) ان في المقام اموراً ينسقي الإشارة إليها .

(أحدها) من حجية البيعة واعتبارها تعبدية هي بحيث تكون دليلاً على العدالة ولو قام ظن غير معتبر على خلافها ؟ او يشترط عدم قيام الظن على خلافها ؟ او يشترط إعادتها للظن بالوفاق ؟ او التفصيل بين ما اذا كان احتمال الخلاف لاحتمال كذب الشاهدين فلا اعتبار هذا الاحتمال ولو وصل الى مرتبه «ظن» ، وبما ما إذا كان احتمال الخلاف لأجل احتمال اشتباه الشاهدين فيعتبر الظن بالوفاق (وجوده) وبعضها أقوال ، والأقوى وفاقاً لكثير من العقهاء المتقدمين والمتأخرين وامامنا صريح هو عموم حجيتها لاطلاق أدلتهم (ورواه) على ما أفاده الشيخ الانصاري (قده) في اعتبار الوثوق في طريقية (حسن الظاهر) لى العدالة يجب أن يعتبر الوثوق في البيعة أيضاً ، لما أفاده هناك من دعوى انصراف الأدلة الى ما هو المتعارف عند الناس من حصول الوثوق لديهم من الطرق العرفية (ولكن) حيث بينا هناك على عدم اعتبار الوثوق بل ولا الظن ، فالبيعة مثله .

والتفصيل بين احتمال كذب البيعة ، وبين احتمال اشتباهها هو للشيخ الانصاري (قده) في المقدم واستدل له بأن احتمال الكذب ملمس بظاهر حجية قول البيعة ، وأما احتمال السهو والاشتباه ولخطأ وبحوها فلا ، لأن العاقل انى يكون عند العرف والعقلاء اذا كان احتمالهم موهوماً لندركه فاما اذا قام احتمال عقلائي به فلا دليل على حجية البيعة مع ذلك والقدر المتيقن من الاطلاق غير ذلك .

واورد عليه) بأن أصل عدم الخطأ من لاصول للعظمة التي يثبت انظواهر وحجبتها عليها ، وهي عبر حميدة تكون موهوماً ، بل هو مطلق ، ولد تتم الحجة بين الموالى والعبيد ، هو ظاهر الكلام حتى مع احتمال الخلاف .

(د) فالأظهر حجية البينة مطلقاً إذ قامت على عدالة شخص سواء كان بالوفاء ، أو بالخلاف ، أو لا ، كان حقال اخلاف لأحدا حقال الكذب أو السهو .

(ثانياً) الظاهر أن الشهادة لعملية في البينة كاشم دة القوية في ثبوت المدلة بها ، بل قد يكون «عمل قوي في لدلالة على لواقع من القول . فلو فتدى شخصان عادلان رجل كفى في الحكم بعدالة ، أو خلق رجلان عادلان ادم شخص عادل كفى في الحكم بعدالته ، ونحو ذلك ويدخل فيه كلها اسماء عن اعتقاده بعدالته مثل الكثرة ولأشاره وغيرهم وهو المحكى عن «الشهاد (قدم) في الدروس ، وعن غيره أيضاً ، وانتم به عدد من مرأج المهر وقد ذكر له من الأدلة أمور :

١ . السيرة المستمرة بين «تشرعه على العمل بالمعدل العملي بغير عملهم «المعدل القولي .

٢ - صدق (الشهادة) شرعاً ولعله وعرفاً على الشهادة العملية ، قل الله سبحانه (من كفى بالله شهيداً بيني وبينكم) ، ولا شك في صدق ما لو قيل فلان شهد على فلان و فلان هما كانت شهادته بالكتابة ، أو بالإشارة ، ولذا تمارت كتابة (الشاهد) في وراق الحقوق ونحوها وتوقيع الشاهد تحته دون ان ينطق بلفظ أيدياً .

٣ - عموم ما دل على تصديق العدل الشامل بتصديق قوله وعمله وكتاتبه وإشارته ونحوها .

٤ - مناط القول موقوف في العمل ، لأن القول بحقيقته لانه مسمى عن ما في ضمير الفاعل وكذلك الفعل والكتابة والاشارة ، وبذلك على ذلك لو أمر المولى عبده بقول قول ريد ثم كتب ريد شيئاً الى العبيد ألا يجب عليهم العمل به ؟

٥ - بعض الروايات التي يظهر منها صحة الاستناد الى العمل ، كمجر عدد لرحان القصير ، قال سمعت ابا حمزة عليه السلام يقول : (اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقره القرآن فلا تقرأه حلقه واعقد بصلاته) .

قد الشيخ الأصمري (قدّه) في رسالة العدالة : (ويؤيد ما ذكرنا انه لم يتأمن أحد في العمل بتعديلات أهل الرحان المكتوبة في كتبهم من أهل ن الحبر والسأ لا يصدق على الكتابة ، مع ذهب اكثرهم الى أن التعديلات من باب «شهادة» ولا في العمل بالأخبار المودعة في كتب الحديث من دون سمعها مشافهة عن المحدث ، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدلة صحيحة الحبر والسأ ، ويعتبرون العدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهة آية السأ ومحرمه (ودعوى) أن العمل بها باعتبار تلهظ المؤلف بها ودقلم، مشافهة لمن كان أحد منه يحدث تكلف ضعيف . وإن كان الشيخ نفسه قد أشكل في اطلاق ذلك وقبضه مبروم الوثوق من العمل حيث قال في مقام آخر (ولكن لا اعتاد على ذلك اذا لم يعد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لعقد ما يطمئن به الناس من لدليل عليه تعدد) ، إلا أن الأصمري أن الفرق بين القول وبين العمل - مع وحدة المناط بل وحدتها عرفاً - أشكل .

(وعن) محقق الشيخ محمد حسين الأصمري (قدّه) انه فرق بين «شهادة» «قولية» و«شهادة» «عملية» : بأن العمل لا يكشف إلا عن اعتقاد الفاعل بالعدالة ، لأن عدلة المأمومين لا تدل على اريد من ذلك (وأما القول) فانه من جهة وضع الألفاظ للمعاني الواقعية كاشف عن الواقع ايضاً ، فلا يقاس العمل في

كيفية الدلالة على نفس المعنى بالقول ، فلا يكون الفصل (ح) دالاً على أمر ذي أثر بحسب المورد لأن حوار الاقتداء واشباهه مرتب على العدالة لا على اعتقاد الخبر بالعدالة .

(واررد عليه) بأن المحقق في مسحت الوصع ان حقيقة التمهيد مذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى ، فليس اللفظ كاشفاً عن المعنى الواقعي ، بل عن ارادة تفهيمه ، ومثله موجود في العمل ايضاً (هذا) .

مضافاً : إلى أن العرف لا يفرق بينها في العدالة وكفى به حكماً .

(ثالثها) هل يشترط في الشاهدين كونها من أهل الخبرة ام يكفي عدالتهما في قول قولها ولو كانا عاميين (وجهان من قولان) ذهب الى كل فريق ، حتى المعاصرين بينهم خلاف في هذه المسئلة وسيأتي في المسئلة الخامسة عشرة من شرائط ائمة الجماعة من (المروءة) شرط ذلك وعلق عليه بعض المحققين ، ولم يوافق البعض الآخر (لكن) مقتضى اطلاق الأدلة عدم الاشتراط كما انه مما لم يسبق الى الدهن الصافي دام يثر عنده هذا الشك ، وإن كان لا احتياط ينسفي ملاحظته فيها أمكن .

(رابعها) هل تقبل شهادة النساء في العدالة أم لا ؟ نقى عن البعض قنوها وأمه لإطلاق صحيحة أو أبي يعمور عن أبيه عبد الكريم عن أبي جعفر ~~عليه السلام~~ قال (تقبل شهادة المرأة والنسوة) كن مستورات من أهل البيوت معروفات بالستر والمعاف مطمعات للارواح ، تاركات للبداء والتترجح الى الرجال في ابدنهم) ولغيرها (لكن) الأقوى ودقاً المشهور بل المجمع عليه على ما حكى عدم قبوله مطلقاً إلا ما حرج بالدليل ، وسيأتي في كتب الشهادات شيء الله تعالى تفصيل البحث في ذلك

(خامسها) الطهر كغاية الإطلاع في الشهادة على العدالة ، يصدق الأدلة على مثله ، فلا يحتاج الى ذكر سبب العدالة احتجاً - القائل والسامع - في

وماشيع المقيد للعلم

العدالة اجتهاداً او تقليداً أم تفقها ، كان المعدل مباحاً في الاحتياط أم لا ؟ ،
وعندك في المسئلة أقول أخرى وتفصيل البحث في كتاب الشهادات .

[و] الثالث بما فتمت به العداله [ماشيع حميد للعلم] لا إشكال ولا
خلاف في ذلك لا لأهل الشيعاء بل لأهاده العلم ، ولعلم الواحد في طريق قطعي
او كل موضوع شرعي او غيره ، والكلام في الشيعاء الذي لا يفيد علماً هل
هو دعيه ، وى هو شاع حجة على العدالة وطريق اليها أم لا ؟ والبحث عنه
في مقامين (لأول) في الشيعاء موضوعاً (والثاني) فيه حكماً .

أما (أول) فمن الشيخ هدي كاشف العطاء (فده) (ان الشيعاء وقد
يسمى بالاسماء وهو في لموضوعات ، مبرلة الشهرة في الاحكام) والظاهر
المساحة في التعمير ، والاستقصاء غير الشهرة لغة وبصطلاحاً ، فالخير المستفيض
يقدر من كانت اسماؤه ثلاثة من فوق ولم يبلغ المشهور ، والمشهور لا يقدر
للثلاثة ولأربعة بل ولا الخمسة (بن) ظهر ان ارد ماشيع - بعد عدم
تقرر حقيقة شرعية او عتشرعية له لغة وعرفاً هو المعروفة بين مختلف
طبقات الناس ، قد قبل حصل الشيعاء في عدالة فلان ، او في رؤية الهلال ،
او في اجتهاد فلان ، او عرفها كان معناه اشتهارها بين الناس وتداولها بين
مختلف الطبقات ومعروفيتها بعدم .

ومحل الكلام في ذلك هو ما لم يبلغ حد العلم ، ولا التوثر ، ولا كمال
المفهومين عديلاً ، بأن كانوا معلومي الحق ، او مجهولي الحال (قد) في
المسالك في كتاب الصوم (المراد ماشيع هو إحصاء جماعة بالرؤية تأمر النفس
من توطنهم على الكذب ويحصل باحارهم الظن المتاحم للعلم ، واعتبر العلامة
في امتهى افادة العلم ، ولا ينحصر ذلك في عدد نعم بشرط كونهم ثلاثة فما
راد ولا فرق بين خبر الكبير والصغير ، والذكر والأنثى والمسلم والكافر ،

دا حصل الوصف (وفي الجواهر : أن العلامة في التذكرة اكتفى بحصول الظن من الشياخ ، ونقل عن المدرك ، أنه حكاه عن السارح وغيره .

(وأما الثاني) فالمقول عن جمع من الأساطين صحبته في باب العدالة كاشييد في الذكرى والدروس ، والجمعرية ، وإن شهد في الموحز ، وصاحب المعالم وغيرهم ، وارتضاء بعض المراجع المعاصرين ، وإن كان ما يحضرن من حوثي العروة ساكنه على قيد (المعيد للعلم) المنسب عن موافقتهم للفتن في ذلك ، إلا أن لمعوم من معصوم عدم التعشية على موارد لاحتياط ، ولعل معصوم لذلك لم يحش على حد المقام ولهم بيان الأدلة الخاصة على حجية الشياخ في باب العدالة مصداقاً أو ما أسلفناه في المسئلة العشرين من لأدلة على صحبته في مطلق لموضوعات الشامل للعدالة أيضاً

(الأول) ما في دبل صحبة اس ابي يعفور من قوله **عليه السلام** (فإذا سئل عنه في قبيلته وبحلته قالوا ما رأيت منه إلا حيراً) والظاهر كونه من الشياخ ، لعدم اشتراط العدالة في القبيلة والمحلة ، وعدم اشتراط افادة قوهم العلم .

(و ورد عليه) بأمرين (أحدهما أن العدالة لم تنس على الشياخ من حيث هو شياخ ، بل عليه من حيث دلالة على لزوم مصلاه ، ونحوه مما ذكر في الصعوبة ، فله كمثل ان يقول - (إذا مرضت ربي فسئل عنه فقالوا انه طريق العراش فرره) فالريارة ليست بدعوة الشياخ بأية طريق العراش ، بل نتيجة الشياخ بذلك المنسب هذا طريقياً عن امراض ، وفي الصعوبة فوله **عليه السلام** ، فإن ذلك بحجر شهادته (جواب لقوله **عليه السلام** (فإذا كان كذلك الخ) لا لقوله **عليه السلام** (فإذا سئل عنه الخ) .

(وثانيهما) أن العدالة في الرواية رتلت على أمور أحدها شياخه والخبر والصلاح ومثله لا يكون دليلاً على حجية الشياخ وحده ، بل مع التمسك لخصور الصوات الخمس جماعة .

(وفيه) - مصافاً الى أب الظاهر من الرواية صكون التماهد حضور
اصوات جماعة وبحوه عما هو لأجل شيع حيره ، وأن لمقياس وصور تدسه
وملازمته للشريعة بحيث يكون ذلك شعباً ومعروفاً عنه ، لا أن العدالة
انتبتت على أمور أحدها الشيع - أنه على فرض كون «شيع مع ما ذكر
في الرواية من ملازمة لمصلى وبحوه مجموع دليل العدالة لا الشيع وحده
لكن الظاهر تحقق لاحد على عدم اشتراط العدالة بملازمة لمصلى فيبقى
الشيع وحده .

(الثاني) ما ورد من أن رسول الله ﷺ كان يسمي رحلي لانهق
حان الشهود المهورين من أهل محلتهم وفيلهم ، وكان ﷺ يقضي على
مقلها شيع الخير عن الشهود .

(وأورد عليه) - مصافاً الى صفة السند - بأن ظاهر الرواية الحكم
على حسن الظاهر للشهود لذي بخير الرحلي عنه ، لا على شيع كون الشهود
مختارين وبينها فرق دقيق .

(وفيه) - مصافاً الى صفة السند ، لأن الرواية مروية عن تميمير الامام
العسكري عليه السلام الذي اسدها حجتته وعتاد جمع من الأهاطم وغيرهم عليه -
أن نص الرواية هكذا (فإن أبا خيراً وذكرنا فصلاً رجعوا الى رسول الله
ﷺ فأحراه) وظاهره ان الرحلي اسعوثين من قبل النبي ﷺ إذا أوا
في قبائل الشهود بخير وذكر أهل القبائل فصلاً للشهود ، آبداءك رجعوا الى
الذي ﷺ فأحراه الخ ، وظاهر ذلك شيع خير وفصل الشهود كما أن
بعدد النص هكذا (فإن رجعا بخير معي وثاء قبيح) أي ثناء القبائل
القبيح في حق الشهود ، وليس ذلك إلا شيع شرهم .

(مع) أن الانصاب أن الرواية تسدل على كفاية الحكم بالعدالة بأقل
من الشيع ، لصدق التحقيق عن حان الشهود فيما لو سأل المبعوثين عن ثلاثة

أفراد محتلمين في القبيلة ، مع عدم صدق الشيعاء على مثل ، فيكون صحة الشيعاء أولى وأحرى .

(الثالث) صحيح الجمعيات ما سنده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن حده عليهم السلام (أن رجلاً قطع في قطع الطريق شهد عند علي بن الحسين شهادة ، مثل عنه قومه فقالوا فيه حيراً فأحضر عنه علي بن الحسين شهادة حين تاب وعلمت منه التوبة) .

وهذا إن لم يدل على أقل من الشيعاء فلا أقل من دلالة عليه .

(وما يؤخذ) على الجمعيات من كونه واحدة ، ومثلها لا تؤمن الريادة والمقصود فلا صحة فيه (غير وحيد) بعد توفر الفرائض على صحته ، وكونه هو هو بعينه بما قصته حجة مستدرك الوسائل فراحته ، مصفاً إلى عدم ثبوت بناء من العقلاء على عدم صحة الوحدة ، نعم غير الوحدة من الأحكام ، ولشأنها ونحوها فصل ، لا تتميم وغيرها غير صحة

(والرابع) أولوية الشيعاء من حسن الظاهر ، وما دام حسن الظاهر أمارة على العدالة ، فالشيعاء بطريق أولى ، لدلالة الشيعاء على حسن الظاهر ، وزيدته وهي شيعاء ذلك بين الناس ، فبدل على طريقتهم الشيعاء للعدالة كلها دل على طريقتهم حسن الظاهر لها .

(وقد يورد) عليه : بأن بينها عموماً من وجه ، لإمكان وجود شيعاء عدالة رجل مع عدم حسن الظاهر له .

(وفيه) إن أردتم من حسن الظاهر المباشر منه مجموع الدوام ، وإن أردتم الأعم من المباشر والإحصار عنه مجموع العموم من وجه ، بل انشيعاء أخص مطلقاً من حسن الظاهر .

(الخامس) معتبرة عبيد الله بن المغيرة وفيها (كل من ولد علي الفطرية

مسئلة (٢٣) - هل الامارة مطلق الشيع ؟ ————— ٤٨٩

وعرف بالصلاح الخ) وقوله **عنه** في حسنة ابراهيم (بعد ان يعرف منه خير) وغيرها مما جرى مجراها (بتقريب) أن الشايع عنه الصلاح والخير صدق عليه (عرف بالصلاح) و (يعرف منه خير) .

(واورد عليه) أولاً . بأن المعروف بالصلاح غير شيوخ خير صلاحه .

وثانياً . بأن ظاهر (المعرفة) او محتملها المعرفة اليقيدية .

(وفيه) أما الاول . فلا يعرف الفرق بينهما (مع) ان الشيع - على فرضه - من الاول لا الثاني .

وأما الثاني . بأن ظاهر الروايتين ومحورها اشتهار الصلاح والخير بين الناس التي هي عبارة أخرى عن الشيع ، لا المعرفة اليقيدية (وإن) كانت كلمة (المعرفة) وحدها ظاهرة في المعرفة اليقيدية ، فوقعها في مثل هذا السياق يصرفها عرفاً الى الاشتهار والمعروفية .

(السادس) السيرة المستمرة بين المتشرعين على ترتيب آثار العدالة بمجرد حصول الشيع على عدلة شخص تنقلب الدس اياه ، او الصلوة حلقه ، و عمله من شهود الطلاق ، ونحو ذلك . وقيلما يجد إماماً او مرجعاً او شاهداً حلاق شهد عدلان على عدائته .

(واورد عليه) بمع حصول السيرة من المتدينين متصلة برسان المعصوم **عنه** مستندة الى مجرد الشيع .

(أقول) في الأدلة الخمسة السابقة كفاية على صحة الشيع بالعدالة وإن لم يتم الدليل السادس .

(تنبيه) ما ذكر من الأمور الخمسة في ذيل أمارية البيئة على العدالة حارية في الشيع (من) كون طريقية الشيع تعبدية حاله حال سائر الامارات غير مقيدة بوجود الظن او الوثوق بالوفاق ، او عدم الظن بالخلاف لإطلاق الأدلة

(ومن) كمدية الشياخ العملي ايضاً كما لو رأى الناس يصلون خلفه ، او يقلدونه ، او يطلقون بحصوره ، ويدل على ذلك بالخصوص رواية عبد الرحمن التي اسدعا ذكرها آتياً في ذنب بحث البينة على العدالة (ومن) عدم اشتراط كون من شاع عديم العدالة من أهل الخبرة ، وهذا في الشياخ اوضح منه في البينة ، لجمال احتمال اشتراط الخبرة فيها فوجه ، كيف وقد سمعت عن المسالك عدم اشتراط الاسلام ولايمان والدكوره بل وحتى البلوغ فيهم (ومن) حوار كونهم النساء فقط ، لأن المروقية بما هي هي طريق عقلائي ، وتشملها الأدلة الخاصة ايضاً - مصافاً الى ما مر عن المسالك من عدم اشتراط المذكورة - لاطلاق الأدلة لقوله يُحْتَمَلُ (فإذا سئل عنه في قبيلته وعملته قالوا ما رأينا فيه إلا خيراً) مطابق يشمل النساء ايضاً ، فلو سئل في قبيلة (ريد) عنه من عدد مختلفين من النساء فقل ما رأينا منه إلا خيراً أشمل صحيح ان بي جمهور (واحتمال) خصوصية ل (قلوا) بجمع مذكر (غير وجه) بعد تعارف استعمال مثله في مقام بيان أصل المطلب من دون قيد بدكوره (وهكذا) بحث رسول الله ﷺ والسؤال عن حال الشهود في قبيلتها يعم النساء ايضاً (وكذا) لاولوية من حسن للظاهر موحودة في شياخ النساء ايضاً (وكذا) امتهرة وحسنة (وعرف بالصلاح) و (يعرف منه خير) يشمل النساء ايضاً (ومن) كعباية لاحلاق في شهادة اصحاب الشياخ بطريق اولي منه في البينة .

(والرابع) مما تثبت به العدالة (الاختيار) الشخصي ، بحيث يكشف عنه حسن ظاهره بقاء على كونه العدالة ، او كونه طريقاً إليها ، و بحيث يكشف عنه كونه ذا ملكة رادعة عن المعاصي ، او كونه تاركاً للمعاصي على القولين لأحرين ، او كونه مستقيماً على حادة الشرع ، ويحوى على القول به وطريقته الى العدالة لا ريب فيها ، بل يمكن اعراء ترك ذكره الى وضوحه .

(وما احتمل) في المعام من كون ذلك يستدعي التحسس عن أسوال الشخص وهو حرام بالأدلة الأربعة كما ذكر في المكاسب (غير وجبه) لخروجه تخصصاً بقصور أدلة التحسس على ما كان بحثاً عن عيوب المؤمنين لمعرفة العيوب أو بكتفها ، لا لمثل ستكشاف العدالة التي يترتب عليها أحكام كثيرة في الاسلام ، كما لعله هو المبادر من لفظه (التحسس) و لانصرها الى مثله فقط مع تسليم لاطلاق فيه ، (او تخصصاً) ، روي من بعض النبي ﷺ رحلين من خيار أصحابه لتحقيق حال الشهود المجهولين ، وتحقيق علي عليه السلام قاصم الطريق لتقصده شهادته بعد ما علمت منه التوبة ، واولويته من لزوح ، والبيع ، والاسدرة ونحوها مما يحور منها التحسس عن حال الشخص ، وغير ذلك (مضافاً) الى السيرة المستمرة على ذلك ، بل الاحماع العملي قديم عليه من غير تكبر ، والاحتمال أشبه ما يكون بالشبهة .

(الخامس) ، تثبت به العدالة (الوثوق) بها ، وقد استدلل له الشيخ الانصاري (قدس) وغيره بأمور

(أحدها) بناء العقلاء ، فان الوثوق بـ أي شيء طريق عقلاني لاجرار ذلك الشيء ، والوثوق بالعدالة طريق عقلاني لاجرار عداله ، فـالوثوق بها يترتب آثارها ، وما دام لم يردع الشرع عنه صح الاستناد اليه .

(وقد) يورد عليه بـصلاحية ما عينه الشرع طريقاً الى العدالة من حسن الظاهر ، و التعااهد للصلوات في أوقاتها ، ونحوهما يردع عن غيره ومنه الوثوق

(لكن فيه) أنه يشترط في الرادع كونه مشتملاً على عقد الـلب ، وما نحن فيه ليس كذلك إذ أدلة طرق العدالة لا تشتمل إلا على عقد الإيجاب فقط ، وهو كون هذا طريقاً ، اما نفي غيره فلا ، ومنه كيف يصح نسبة احتمال الردع اليه ، فكيف بالردع نفسه ؟

(ثانيها) الروايات التي نصت على كلمة (الوثوق) بمختلف مشتقاتها طريقاً الى العدالة ، مثل قوله عليه السلام في خبر علي بن رشد (لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وأمانته) (وقوله) في الفقه الرضوي (ولا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به ، وتدين بدينه وورعه) وخبر حماد (لا تصل إلا خلف من تثق بدينه) وغيرها .

(ثالثها) الروايات التي دلت — بإحدى الدلالات — على كفاية الوثوق ، مثل قوله عليه السلام في رسالة يوسف (إذا كان طهره طاهراً مأموماً جرت شهادته ولا يأل عن ماطه) بتقريب أن المراد منه كون الصاهر موجباً للوثوق بماطه ، ويستمد ذلك من (ظاهره مأموماً) .

وقوله عليه السلام في خبر جماعة (من علم الناس فلم يضمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو بمن كملت مروته ، وظهرت عدالته ، ووحشت اخوته) بتقريب (أحدهما) قوله عليه السلام (وظهرت عدالته) حيث يدل على أن الأمور المذكورة توجب ظهور العدالة ، وليس ذلك إلا من جهة الوثوق بها (ثانيها) قوله عليه السلام (ووحشت اخوته) فعن الشيخ الانصاري (قدس) في باب صلوة الجماعة من أنه لا تحب اخوة غير الموثوق به ، فيجيب الاخوة في المقام يدل على حصول الوثوق به .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام — في تفسير قوله تعالى (ممن رضون من الشهداء) — قال (ممن رضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته وتيقظه بشهد به) بتقريب . أن ذلك صادق على الشخص الموثوق به .

(وأورد) على هاتين الطائفتين (أما الأولى) قسماً في باب الجماعة ، وممرور السحت الأعم منها (ويحجب) أولاً : بأن المعروف بينهم وحدة العدالة في الأبواب كلها ، فإذا ثبتت في مقام ثبتت في مقامات آخر ، وهذا وإن لم يتحققه ، لكنهم ملزمون به ما داموا لا يفرقون بين عدالة الجماعة

وعادلة غيرها (وثانياً) يكفي ذلك دليلاً على سبيل الموحدة الجزئية .

(وأورد) عليها أيضاً : بأن المراد من (الوثوق) في هذه الروايات ونحوها ليس الوثوق بالملكية الرادعة المسانية ، أو الوثوق بالتزام الطاعة وترك المعصية ، ونحو ذلك ، بل الوثوق بكونه شيئاً امامياً ، بقرينة (تثق بدينه) الوارد في بعضها ، وفي بعضها (تثق به وتدين بدينه) فمن ظاهره الوثوق بدينه ، لا الوثوق بعمله ، وبقرينة مقابلة في بعضها بـ (من تثق بدينه وسوطه) .

(وقد يحاب) بأنه على فرض ذلك ، فالوثوق بعمله يكون أحسن مطلقاً من الوثوق بدينه ، فإذا ثبتت العدالة بالوثوق بالدين ، فشوتها بالوثوق بالعمل أولى .

(وأما الثانية) فمرسلة يونس بعد الصعف بالإرسال ، وإها لبيان عدم صدور الحيازة منه عند المحاطة لا مطلقاً ، إها تدل على لزوم حسن الظاهر ، بقرينة ديلة (ولا يسأل عن باطنه) وابن حسن الظاهر من الوثوق .

(وحبر سمعة) لا يدل على أكثر من حسن الظاهر سواء حصل الوثوق به أم لا ؟ وقوله **عنه** (ووجهت أخوته) أيضاً لا يدل على الوثوق ، إذ أي مانع من إيجاب الشارع احوة غير الموثوق به ؟

(وقول) **أمر المؤمنين** **عنه** أيضاً ليس بمعصية الوثوق ، إذ كون الرجل مريضاً بدينه ، أعم من الوثوق به ، لما مر من به بمعنى التشيع

(وفي الجميع نظر) أما مرسلة يونس فلا يصرها الإرسال بعد كون المرسل من يونس بن عبد الرحمن ، ودلالته على حسن الظاهر فقط ، وعدم صدور الحيازة منه عند المحاطة لا مطلقاً أعم من الوثوق به فتكون دلالة على كفاية الوثوق بعدالة الرحمن في ترتيب آثار العدالة عليه أولى .

(وأما حبر سماعة) فدلالته على كفاية حسن الظاهر تؤكد دلالة على

كفاية الوثوق «الأولوية» مصصفاً إلى أن وحبب الاحوة إما يدل على الوثاقفة ،
أو لا ، وعلى كلا الصورتين كان كفاية الوثوق مصصفاً به .

، وأما قول : أمر المؤمنين عليهم السلام مصصفاً إلى الأولوية المذكورة ، أن
بمجموع ههنا قول عليه السلام (ترصون دينه ، وماله ، وصلاسه ، وعفته ،
وتيقظه فيما يشهد به) بمجموعها يدل على الوثوق به .

(رابعة) أولوية الوثوق بالعدالة من (حسن الظاهر) عاد كانت العدالة
تثبت بحسن الظاهر ، فتوثق بالوثوق أولى وأحرى ، لأن حسن الظاهر أعم
من الوثوق بالباطن وعدمه . وكلما تحقق الاحصن تحقق الأعم .

(خامسة) بمص لأحسان المذكورة في باب حجية الخبر الواحد العدالة
على كفاية الوثوق في قبول الخبر ، فإنه لو أُعبر الثقة بعدالة الأعمد شارة
ذلك الأحبار لوجب قبول خبر ههنا الثقة وترتيب أثره عليه .

ذكر ههنا بدليل في (العفة) وقد بحث ذلك بأنه أنصح من المدعى
إد المدعى حجية كل وثوق بالعدالة سواء كان عن خبر ثقة ، وعن طين
عراق ، وغيرهما والأحبار المذكورة في باب الخبر الواحد قد تدب على
الوثوق بالمشاء عن خبر الثقة ، لا على مطلق الوثوق (اللهم) إلا أن يقال
بأنخصه الوثوق عنه مطلقاً ، أو كونه لماط القطعي في خبر الثقة هو مجرد
حصول الثقة وفيه نظر) . ولعله لذلك ولغيره قل بعد ذكر ههنا الدليل
(فتأمل) .

(السادس) بما تثبت به العدالة (الملكة) قاله الشيخ الأنصاري (قدس)
في رسالة العدالة حيث قال : «العدالة المعترية في الإمامة والشهادة هي الاستقامة
العقلية لا ملكتها» ، وأما جعل الشارع الملكة دليلاً عليها في مقام الشهادة ،
فيحتاج إليها عند الشك في تحقق الاستقامة العقلية لا عند القطع بها) .

(وقد يؤخذ) على ذلك بأنه دور ، إذ العدالة عند الشيخ الأنصاري

(قدّه) هي الملكة ، وحن الطاهر الذي هو عاره أخرى عن الاستقامة العملية دليل عليها ، فادّا كانت الملكة دليلاً على الاستقامة العملية أيضاً كان دوراً طاهراً

(إلا أن) الطاهر أن مرد الشح (قدّه) - كما قيل - كما يمكن أن يكون بأن الاستقامة في الجملة تكشف عن وجود الملكة ، و الملكة استكشفت تدل على الاستقامة العملية لدفعه ، فالعدالة هي تلك الاستقامة النفسية «دنة» ، وللدليل عليها الملكة ، والكاشف عن الملكة الاستقامة في الجملة .

(لكن) هذا التقريب وإن رفع لدور ، ولكمه لا يرفع أصل ما يرد على الشيخ (ره) من التزامه بما يكون المدالسه الواقعيه هي الاستقامة العملية ، مع ظهورها عنده الملكة في كليته الأخر .

(السبع) مما ثبتت به العدالة (إحصار) العدل الواحد بالعدالة ، وهذه حلال شديد قديماً وحديثاً ، لم يحد لاهوم في مسئلة العدالة دليلاً خاصاً به متيناً يقيناً وإنشأ ، إلا لأدله نعامه التي قيمت من الطرفين على حجية قور العدل الواحد في الموضوعات او عدمها ، و اعتماد ان العدالة موضوع من الموضوعات تجري فيها تلك الأدلة ، وقد (أسدعا في شرح المسئلة العشرين عند الكلام على ثبوت لاحتياط بخبر العدل الواحد أدله ذلك وأن الأقرب حجيته وإن كان مراعاة الاحتياط في محلها .

(وما) استدلال به لقول التركية في لروي بعدن واحد غير شامل لما نحن فيه ، بعد تنائنه على (منه) على الاسداد غير الحاري فيما نحن فيه ، وكفى به غارقاً

(نعم) استدل فيما نحن فيه لكفاية إحصار العدل الواحد بقوله **عَلَيْهِمْ فِي صَحِيحَةِ ابْنِ أَبِي يَهُمُورٍ (فَإِنْ دَلَّكَ بِخَيْرِ شَهَادَتِهِ) وَمَعْنَى (الْإِحْدَاثَةِ) السُّعُودُ .**

كما استدلل لعدم قبول العدل الواحد عما روي من ارسال النبي ﷺ رجلين للبحث عن حال الشهود ، وهذا يدل على عدم كفاية تزكية الرجل الواحد .

(لكن) فيها نظر ، أما صحيحة ابن ابي يعفور فيها - لمن لاحظها بطورها - يجد أنها في مقام الشأبة أعم من دفي الاحتياج ان اصحاب عادل آخر فقله (يميز شهادته) مقابل العاسق الذي يرد شهادته رأساً . (مصفا) إلى انه على فرض الدلالة على الكفاية العملية يجب حملها او تأويلها للأدلة الفاطمة على أن الشهادة لا يكفي فيها العدل الواحد ، والصححة تقول (فان ذلك يميز شهادته) .

وأما بعث النبي ﷺ رجلين فإن المعروف بين الفقهاء أن عمل لمعصوم يدل على الحور ، دون الزوم ، فعمل النبي ﷺ كان يثبت رجلين اكوبه افضل من ارسال رجل واحد ، لا لكونه متعباً .

(وقد نقل) في المقام الاكتفاء بتركية عدل واحد عن حذر التذكرو ، والمحكي عن اخذائق ، و لأردبيلي وغيرهم وتردد فيه البعض منهم كالشهيد الثاني (قدس) وغيره .

(هذا) كله اذا لم يعد قول العدل الواحد الوثوق بعدالة الشخص ، او الوثوق بحسن طهره ، وإلا فالمنع الوثوق الحاصل ، وهو حجة كما أسلفنا .

(الثمن) من الأمور التي تثبت بها العدالة ، حكم الحاكم (الشرعي الجامع للشرائط بها ، ذكره البعض ، ولم يظهر على دليل خاص به إثباتاً و بعباً ، لا أنه مرتسط معصوم ولاية الحاكم وعموم وحبوب العمل بقوله حق في الموضوعات ، فمقتضى القاعدة طريقية إلى العدالة عند من يقول بالولاية العامة ، وعدم طريقيته عند من لا يقول بها (مم) لو اعتبرت العدالة من الأمور التي

يعد عادياً باب العم والعصي بها ، شملها لاجماع الذي نقله الامتصاصي (قدس)
على ثبوتها بحكم الحاكم ، ولكن في كلا الأمرين نظر ، لعدم الأور وحدانياً ،
وعدم الثاني «خلاف في المسئلة» ، ونقل عن محل كاشف العطاء بذهاب الى
ثبوت العدالة بحكم الحاكم .

(هدد) هي عمدة الطرق الى استكشاف العدالة شرعاً .

(وقد) ذكر بعض طرقاً أخرى لكم . لعدم سلامتهم بترك ذكرها
« بعض من ابن سرود ، «احمال» وهي (الظن بالعدالة) و (دعوى العدالة) من
الشخص نفسه و (اعتراف بالشهود عليه بمعدنه الشهود) و (استصحاب
العدالة) .

(أم انطق) بالعدالة و ستن به بالاسداد ، و لأصل ، و روية (فظموا
به خبراً) وفي الكل فظير ظاهر .

(رأيا دعوى) فاستدل له فارة بأنها من الأمور الخفية التي لا تعرف إلا
من قبل صاحبها ، وأخرى بالاسداد ، وثالثة معموم آية السماء . والكل
مشكل

(وما اعترف) بالشهود عليه ، فأنه لا يثبت العدالة في الشهود بحيث
يجوز ترتب آثارها عليه من «صلاة حلقه» او الضلاق بخصرته ، و قول
شهادته في كل مكان ، و ان يقبل قول الشاهد في الدعوى الى اعتراف بالشهود
عليه بمعدنه فيه ، خاصة لكونه من باب اقرار العقلاء ، ونحو ذلك .

(رأيا الاستصحاب) فليس طريقاً غير ما ذكر من الطرق ، وما هو
ستمر . و متمد لالعدالة الثانية بالطرق السابقة

(نمة) هل يجوز تعدين شخص بمجرد قيام الطريق باعتباره على عدالته

عنده من حسن الظاهر ، او البينة ، او الشيع ، او غيرها أم لا ؟ وحيان ، بل قولان ، مبيان - ابتداءً - على أن العلم المأخوذ في حوز الشهادة هل هو العلم الموضوعي - كما عن الشيخ الانصاري ، وعللها العروة الوثقى ، وغيرها - أم العلم الطريقي كما عن بعض آخري .

(وادّعى) على القائلين بكون العلم في باب الشهادة موضوعياً - مضافاً الى ان انصرف من لفظ العلم كلياً أطلق هو الطريقي لا الموضوعي إلا أن ثبتت بدليل خاص كما حقق في الأصول فيجعل (العلم) اورد في أدلة الشهادت على العلم الطريقي ومع ثبوت قيام أدلة الطرق والامارات مقام العلم ، تكون الشهادة على الامارة كالشهادة على العلم الواحد ، وهكذا في الاصول المخررة ، لأن لسانها (على من الشيع الانصاري ، قدّه) وجمع عقير من المتأخرين واماخرين (قيامها مقام العلم في الخري العملي ، فيكون حكم الاستصحاب مثلاً حكم المصمم في حوز الاستدلال ان الاستصحاب في الشهادة كالعلم ، ولذا عقد صاحب الوسائل (قدّه) بدأ في كتاب الشهادت حوز الشهادة على الاستصحاب وذكر فيه ثلاثة احاديث أحدها - ولعله أظهرها دلالة - خبر معارية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام يكون له العهد والامة قد عرف ذلك ، فيقول : بلى علامي او أممي ، فيكافونه القصة شاعدين بأن هذا علامه أو أمته لم يسع ولم يوهب ، أشهد على هذا إذا كلفناه ؟ قال : نعم - .

مضافاً الى ذلك : انه يمكن تخصيص العلم المأخوذ في الشهادت - على القول بموضوعيته - بالشهادات في الحقوق ، والدماء ، والعروج ومحوها ، لا مثل التركيبية من الشهادة على الصفات الدسية ، لانصراف لفظ (الشهادة) عنها أو اليها ، او انصراف أدلة الشهادة اليها ، فيبقى إطلاق العلم الشامس لفظي أيضاً بنظر العرف سليماً .

استدل لحوار التركيبة بقيام الامارات على العدالة بأمور :

(أحدها) ما ذكرناه من ان إطلاق العلم يراد به الطريقي ، ولا شك في قيام الامارات مقام العلم الطريقي .

(ثانيها) الأدلة الواردة في حوار الشهادة مستنداً الى الامارات الشرعية ، مثل الموثقة عن الحمص الواردة في حوار الشهادة بالملك اعتماداً على اليد ، وفيها (نحن ان جاز لك ان تشتريه وبصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي ، وتحلف عليه ، ولا يجوز ان تنه الى من صار ملكه من قبله اليك) فانه كالصريح في أن المهور ترتيب الأثر لعمل نفسه ، هو بنفسه المهور للشهادة به للمهر . وفيما نحن فيه العادل الذي جاز لك الصلوة خلعه ، و الصلاق محصرته ، أو تقليده ، يحوز لك الشهادة على عدالته ايضاً .

(ثالثها) وحيدة انقامين بظهر المعروف ، بحيث يرون التفكيك بينهما تفكيكاً في أمر واحد ، فناديل على أحدهما شرعاً يكون (عرفاً) دليلاً على الآخر إلا إذا ثبت بدليل قطعي حاص خلافة . ولم يثبت في المقام .

(رابعها) المنصوص الخاصة في باب العدالة التي تدل على حوار التركيبة ، ووجوب التركيبة اعتماداً على امارات العدالة .

فهي صحيح ان ابي يعقوب - بعد ذكر علامات العدالة - (ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته) وفي فقرة أخرى منه (ولولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح) .

وفي خبر الخصال - بعد إيد حديثهم فلم يكذبهم الخ - (ويجب عليهم أن يُظهروا في المس عدالته) .

وفي خبر نعمت النبي ﷺ رحلين لتحقيق حال الشهود المجهولين انها إذا رجعا بخبر خير خير قبله النبي ﷺ .

إلى غير ذلك من النصوص .

(واحتمال) جنصاصها بواردها من حسن الظاهر والشع دون سائر
أمارات العدانة (كاحتمال) كونها من قبيل قصبة في واقعة (لا يصح)
إليه ، بعد عدم الفصل ، وكون القصبة في واقعة خلاف لأصل ، إذ الأصل
هو التأميني كما حقق في محله .

(خدمتها) السيرة التي لا يبعد ادعائها من المتدينين على الشهادة على
عدالة شخص بقيام امره شرعية علمها ، ويشهد لذلك تعدد أسماء برحل
من قمت الامارات بعدم على عدالته .

(مديتها) استداد باب العلم بقطعي بأعداله في معظم الأحكام الشرعية
مترتبة على أعدائه ولزوم طرح الشك أو أزم الناس في حقوقهم ودمائهم
وطلائهم وبقليدكم ، لا اعتناء فقط على عدم شخصي الموضوعي

والأقوى جواز التزكية على الامارات ، بل على الأصول المهرزة بصاً
كالاتصاف .

(وقد سئل) لتوقف الشهادة بأعداله على العلم بطير غيرها من الشهادات
على الأموال ، والحقوق ونحوها .

بروئتي علي بن عياض وعلي بن عراب (لا تشهد شهادة حتى تعرفهم كما
تعرف كفتك) .

وفي السوي - وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس ؟ فقد نعم ،
فقال عليه السلام : (على مثلها فاشهد) .

وعن السرائر ان ما روي عنهم في ذلك ، أكثر من أن يحصى

(وفيه) مصداقاً لما سبق من أدلة حجية الامارات والأصول المهرزة
تعتبرها علماً يعامل معها معاملة العلم في مختلف الموارد ومنها ما نحن فيه ،

مسألة (٢٤) - شرائط المعنى حدوثية أم بقاءية ؟ ————— ٥٠١

مسألة (٢٤) إذا عرض محقق ما يوجب وقوعه للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره

ولذا سميت (بالعلمي) أو (العلم التبريلي) ونحو ذلك - انه يمكن الفرق بين الشهادة بالعدالة ، وغيرها من الشهادات يجوز الأولى اعتماداً على لامارات لما سبق من أدلة دون الثانية ، ولا إجماع على وحدتها بل السيرة قاطعة على عدم وحدتها .

(مع) - الطاهر من حق تعزيم كما تعرف نفسك أو على منب هشمة ، رديع من يعرف عليه الأمر من شهادته بالصدقة ، والقرعة ، والأصابع نحو ذلك لا يحسن الظن ، حتى عدم حسن ظن بصاً في يومئذ هذا الرديع عن مثل ذلك لا يجب لعلم القطعي الموضوعي - كما قاله المعص - وأعله في محله .

[مسألة ٢٤ - إذا عرض محقق] لا جمع للأدلة [ما يوجب وقوعه لشرطه] كلا أو دمجاً ، بحيث يدرى وروياً ، أو عاماً ، أو كائناً ، أو محوياً ، أو نحو ذلك فهو [يجب على مقلد العدول في غيره] كما علمه ما في كل ما يخص من حوشي - جمع مدصري وإب كان عدم العلم لا يدل على طلال التقلد إذ رأينا بعض من يفتق في طائفة لمعونة المقلد بهي أو يمدح بخور لبقاء مثل الأحكام في الله ، ولم يمدح الحكم (ره) في استمسك . ثم يجوز البقاء على تقليده في مسائل التي أفتى بها حول استجابه لجميع شموله كما علمه بعض الأصاطين مثل كاشف الغطاء (ره) وغيره .

وبعبارة أخرى . هل شرائط المالك كونه مرجع التقلد حدوثية أو بقاءية ؟ أم حدوثية وبقاءية ؟

بحيث لو استند مرجع حلال حتمه لجميع شرائط الاعتدال لحكم الشرعي ، ثم قد بعضها هل يجوز بعض باستماعه السابق أم لا ؟

ولو كان المرحع مؤمناً عادلاً ، مجتهداً ، عاقلاً ، ثم صار كافراً ، أو عامياً ، فاسقاً ، ناسياً للأحكام ، مجنوناً ، فهل يجوز للعمل برأيه السابق أم لا ؟

وقد سبق تفصيل الكلام عن هذه المسئلة حول اشتراط الحياة حدوداً ، او بقدها ابصاراً ، وسباب ، ولكن الكلام هنا حول سائر الشروط

وأما (الملوغ ، والرحولية ، والحرية ، وطهاره لمولد) فلا يمكن نتقل الشخص منها الى أصلدها بقي من شروط مرجع التقليد فقط حسنة بسقي البحث عنها وهي (العقل ، والايمن ، والعدالة ، والاحتياط المطلق ، والأعلية) .

فقول هذه الشروط الخمسة على نوعين - وإن كان القوم لم أر منهم هذا التفصيل فيها - (أحدهما) ما يتبدل بعقده الموضوع ، مثل لأعلية ، ولو قلنا بشتراط لأعلية في مرجع التقليد ثم بشأ مجتهد آخر حتى صدر أعلم منه كان مقتضى القاعدة عدم حجية فتواه ، لأنه ليس الآن يطلق عليه (لأعلم) ولا يطلق على فتواه (فتوى لأعلم) ، فليس فيه مناط لحجية ، ولا فعلية لحجية . إذ على تقدير اشتراط لأعلية ، فهذا أمر نسبي ، ولا تأصل خارجي له كسائر الشروط مثل العقل ، والايمن ، والعدالة ، والاحتياط المطلق ، فإذا علمه الشارع حكماً على الأمر النسبي كان الحكم حديراً مادامت الدسة ، فإذا زالت النسبة زال معه الحكم تلقائياً .

و لأدلة التي سدكرها للقول بجور السقاء على تقليد من فقد بعض «شروط بعد وجودها فيه لا تشمل (لأعلم) ، لأن ذلك الأدلة تعتمد على أن الحكم الصادر منه كان قبل فقد الشروط ، والحكم حكم مع الشروط ، أما بالدسة للأعصية القاعدة بعد وجودها فلا يمكن أن يقال بأن الحكم الصادر منه حكم صادر عن الأعلم ، لأنه ليس بأعلم وحديراً . وحكمه حكم غير الأعلم

(نعم) على تقدير فرض واحد يشترك شرط الأعلية مع باقي الشروط

المسئلة (٢٤) - شرائط المفقى حدوثه أم تقضية ؟ ————— ٥٠٣

في الأدلة المقامة عليها من الطرفين ، وذلك العرض هو ما إذا كان (ريد) هو الأعلم في السنة الماضية من جميع العلماء ولكنه عرض له ضعف في القوة المقامه وصار (عمرو) هو الأعلم منه في هذه السنة ، بحث به لو قيدت عليه (زيد) في السنة الماضية ، بطلية (عمرو) في هذه السنة ، كان (ريد) هو لأعلم ، ففي مثل هذا العرض يصح التمسك بالنسب حججيه فتوى (ريد) التي أفتى بها قبل الضعف دون فتاوى (عمرو) .

أما إذ كان (ريد) هو الأعلم في السنة الماضية وبقيت مستوى علميته ان هذه السنة كما كانت بلا نقصان ولكن عمرواً أصبح في هذه السنة أعلم من ريد حتى في جميع شيء علمية زيد ، ففي هذا الفرض لا يحبس عن القول بطلان تهديد ريد وعدم حوار الاعتقاد على فتاواه حتى التي كانت في زمان لم يكن عمرو في ذلك الزمان أعلم منه - بناءً على إطلاق اشتراط الأعلية - هذا .

أما بقية الشروط وهي (العقل ، والإيمان ، والعدالة ، والاحتياط المطلق) وكذا الأعلية في بعض الشروط فقد حكى عن جمع لزوم العدول عن مرجع التقليد بمجرد تقدمه بعض الشروط ، نظير القول بوجوب العدول عن المتهمد بمجرد موته ، من ربما ادعى الشهرة في ذلك ، من ادعى الاجماع صريحاً عليه خصوصاً في إذ ارتد الامامي وصار عبر إمامي (وليعلم) أن بحر الكلام هو الفتاوى التي كانت حيا فتوى جامعة للشرائط ، ثم فقد المفقى بعض الشرائط (إذ) العتوى المنحددة بعد فقد بعض الشروط مسلم عدم حوار الاعتقاد عليها على فرض شرطية الشروط بلا إشكال .

وعنى كل فالأقول أو المحتملات في المسئلة أربعة :

١ - وجوب العدول عن مثل مطلقاً .

٢ - جواز البقاء مطلقاً .

٣ - التفصيل بين لأولية وبين غيرها ، فيجب العدول في الأول ، دون الثاني .

٤ - التفصيل بين ابرجع في المسائل الشرعية فقط ، وبين لرعي الديني ، باسقاط الشروط حدوثاً فقط في الأول ، وحدوثاً وبقاءً في الثاني

استدل للقول الأول وهو ، بلاق وجوب العدول عن فقد شرطاً واحداً من الشروط بأدلة

(لأول) (إجماع ، نقل عن جمع دعائه صريحاً ، منهم الشيخ الانصاري (قدس) .

(وأو دعه) (أولاً) ، مشكال فيه صريحاً لذهب بعضهم وبعضهم كالمطابق في حور (وثانياً) لا سيما انه محتمل لمساكن المتقدمة بعد هذه الشروط ، ولا نقى من حتم ذلك ، وعنه سقطت يدعي الثاني عن ايجابية في غير العدد المتفق (لا) أن يدعى الإطلاق في معقد وهو بعيد ثالثاً (حتماً مستند لجمعين) (أدلة مسكوة الأخرى وغيرها (وربما) معارضة . إجماع المدقول على عدم حور المدور عن حلي الكفر بهذه لا يردت هو الأول .

(ثاني) صلاتات الروايات الدالة على الشروط ، فم إطلاقاً وعدم الاستعصاء فيمن تشمل الشروط منها أو واستمرراً ، حدوثاً وبقاءً .

كرواية الاحتجاج ، وما نسى كان من الفقهاء ، صريحاً له ، سقطاً لدينه ، محالاً له ، مطيحاً لأمر مولاه ، فللعوام أن يقولوا ،

والرصوي ، لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا ،

ومما حديث العسكري عليه السلام ، حدثوا ما رووا وحدثوا ما رأوا .

وعدها ، فهي باطلاقها تشمل اشتراطها حدوثاً وبقاءً .

فمقتضى حديث الاحتجاج لزوم كون المرجع للتقليد عدلاً ، ومقتضى إطلاقه شرط العدالة فيه حدوثاً وبقاءً (ومقتضى) إطلاق الرصوي لزوم كون مرجع التقليد من الشبهة حدوثاً و استمراراً (ومقتضى) إطلاق رواية العسكري عدم حور لأحد مطلق ما راوا ، سواء رأوه حال استبصارهم ، أو بعد فساد عقيدتهم .

، وأورد عبيد (ولا يضمن أسدها جميعاً ، فلا تصلح دليلاً بعضها حتى تدخل الدولة في لاستعداده من إطلاعها (وفيه) انه قد مر صحة سبني رواية الاحتجاج ، وحديث العسكري ~~في حديث~~ ، وما الرصوي فإني لا أرا من فيه و تردد ، وحتى لا لا أحكم له ولا عليه ، ودليل شرط لايمان م يكن - محضراً في هذه الرواية ، مصفاً من أن يذهب لمشهور ، بل لإجماع من شرط لايمان بصوي الرصوي وإن كان في نفسه صحيحاً ، نعم في التمسك بصلافة حينئذ يشكك ، لأن لدى فيه لإطلاق له حجية له على الغرض رخصة - وهو لإجماع - لا إطلاق له فعل م يعتمد في لإطلاق ؟

، ثانياً بأن ظاهر هذه الروايات ، أو مصرفها - ولو بمسئلة الحكم ، موضوعاً ، لم تكن المقبية والعرفية - ردة وجود شرائط حدوثاً فقط ، لأنه لدى به مداخلية في صحة وفساد الحكم الشرعي ، خصوصاً حين «رصوي ما مصمونه (فذلك إن أخذت عن غيرهم عتمدت على الخائبين) هاهنا يظهر منه أن شرط لايمان حكمة لعدم الحكم بغير ما أنزل الله ، وليس علة بدور الحكم مدارها وجوداً وعدمها فكيف بأن يستفاد منها إطلاقها بقاءً أيضاً .

وثالثاً بأن ظاهر رواية الاحتجاج (فلهوالم أن يقتضود) هو الرجوع الى من جمع الشرائط في ابتداء التقليد كما قيل - مضافاً الى ان الاستمرار

على التقليد غير التقليد ، والتقليد هو ما يقار بالنسبة للابتداء ، ولاستمرار معنى رند على أصل التقليد ، والمأمور به هو تقليد الجامع للشروط ، لا الاستمرار على تقليد الجامع للشروط .

ورائياً : بأن الآخذ بمول لشخص حال حتماءه لجميع الشروط يصدق عليه انه آخذ بقول من هو كذلك ، لأن المشتق حقيقة فيمن تلس عليه في حبه .

(الثالث) ما عن الشيخ كاظم الشيرازي (ره) من أن ما كان شرطاً في ابتداء التقليد فهو شرط في استمراره - غير الحية - ومجرد فقد أحد الشروط تسقط فتواه عن الحية ويجب تدح حجة أخرى .

(وفيه) هذا لمنقول عنه مجرد دعوى غير مدعمة بالدليل ، ولعن المؤلف حذف عن قول الشيخ شيئاً كان يدل عليه .

(الرابع) ما عن المحقق الاصمعي (الكماني) (قدس) في رسالته في الإحتياط والتقليد من أن العمل بفتوى من كان جامعاً ثم فقد بعض شرائط استناد اليه حال العمل ، والمفروض خروج حروجه عن أهلية المرجعية حال العمل ، فلا يجوز الاستناد اليه ، ومقتضاه بطلان الاستمرار على تقليده ، قال : وإلا كان عملاً بغير الرأي ، أو برأي غير العقبة ، أو برأي العقبة غير العادل ، وهو المنقول عن الشيخ على ايضاً في حاشيته على الشرائع .

(وفيه) الإشكال في الصمعي ، فإطلاق الاستناد اليه حال العمل ليس إلا مساعدة وجاراً ، وإلا فالاستناد كان حين أحد الفتوى ولمفروض صلاحته في ذلك الحين للرجوع اليه ، والآن استمرار الاستناد سابق ، وليس سقياً جديداً (نعم) بالنسبة لفتاواه المتحددة بعد فقد الشروط لو قلده كاد استناداً ، وبطل ، ولكنه غير محل الكلام .

المسألة (٢٤) شرائط المعنى حدوثية أم بقائية ؟ _____ ٥٠٧

(الخامس) أصالة التعميم عند الدوران بين البقاء على تقليد هذا التقليد لبعض الشروط تخيراً ، وبين وجوب تقليد غيره تعيداً .

(وفيه) أن الاطلاقات والاستصحاب لا يبقيان شكاً حتى فصل النوبة إلى أصل التعميم ، (وما يقال) من أن الشك وحداً موحود (فانه يقال) شك غير معتبر مبرعاً لا عبرة به ، نظير الشك في الطهارة الخديثة المحكوم باستصحاب الطهارة الذي يحكم الشارع معه بالصلوة مع وجود الشك وحداً وغير ذلك من الأمثلة كثير .

(السادس) أن فقد بعض الشروط يوجب الشك في صحة فتاواه ، والشك في الصحة هو موضوع عدم الصحة ، ومعه يلزم اشتراط بقاء الشروط

(وحواله) أن الاستصحاب حار هنا بتقريباته المختلفة ، من استصحاب الحكم الوضعي أعني الصحة ، واستصحاب الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة تحجيراً إذا كان المقلد قد علم بتلك الفتاوى حال اجتماع الشروط ، وتعليقياً إذا لم يكن قد علم في ذلك الحين .

وكذلك كثير من أدلة البقاء على تقليد الميت تدل هنا أيضاً ، إذ لما لئان من باب واحد فراجع هناك

(القول الثاني) عدم وجوب المدول مطلقاً ، وقد استدلل له في هذا الخصوص - مع العوض عن حريين أدلة حوار البقاء على تقليد الميت كلاً أو جزءاً هنا بلا فارق غالباً - بأدلة هي كما قلنا :

(الأول) لاستصحاب بتقريره المختلفة ، من استصحاب الحكم الوضعي ، واستصحاب الحكم التكليفي التحجيري ، والاستصحاب التطبيقي ، مما مررت الإشارة إليه آنفاً في جواب الدليل السادس للماتمين .

وقد يقال : بأن حريان الاستصحاب هنا أخرى من حرياته في البقاء على تقليد أميت ، لأن بقاء الموضوع هنا أوضح عرفاً من بقاءه في الميت قال في استملاكه والذي تقتضيه القواعد مما ذكره في الفصول [يعني حور البقاء] وكذا في بقية موارد طروقه فقد اشترائط اذا كثر ما تقدم في حور البقاء على تقليد ميت حور بعينه هذا ، نعم لا يطرد بعينه في المقام ، ولكن ذلك لا يهم بعد اطراد غيره .

(الثاني) ما عن كاشف العطاء (هذه) من أن ما دل على الرجوع الى العطاء في قصاص وإفتاء لا يعمم منه سوى الرجوع الى الأحياء وإن ما هو في الآئمة بعد التقليد ، وكذا ان العقلاء وإن حوا بعد ذلك ، وكذا ان ذوي الملكات وإن زالت عنهم ، فالرجوع الى الميت ، والمحمون ، واهمى عليه ، والماسي ، والحامل ، والناهي ، والناثم فمروا أن تحصل هذه هذه الصفات يكون رجوعاً للحي ، والعادل ، والصاحي ، والذكر ، والعالم ، والمنطق والعقل ، لأنه حصل تعلق الفعل بالموضوعات على ذلك لا تصاف فيكون مشمولاً للأخبار . وهذا يدل على عدمه أخرى عن كون الأدلة مبصرة أو صاهرة في الجمع للشروط من الآئمة بمسألة الحكم والموضوع .

(الثالث) بناء العقلاء على لا أحد يآراء أصحاب الميول وأهل الخبرة حتى ولو بعد عروض ما يندب عقلم كالحمون ، والسكر وبخوها ، مثلاً لو قوت لمقوت داراً وقريباً تبعه ، ثم قبل تبعه حتى لمقوت ، أو وصف الطبيب دواء لمريض ثم حن ، أو خطط المهندس تحطيطاً لدرتم حن أو صار كثير للسوء والسيان وبخو ذلك فان العقلاء يعتمدون على القويم وبدوء والتخطيط دون أن يكون عروض تلك الصفات ، وذهب ملكات موحياً لروال آرائهم .

فليكن أمر التقليد هكذا - كما هو بناء العقلاء فيه أيضاً - فأصل وجوب

المسئلة (١٢٤) شرط الحق حدوثيه أم بقائيه ؟ — — ٥٠٩

الشيخ سيد علي بن محمد العقلاء ، وفرعه كهد المسئلة بانه على ما بنى عليه
«العقلاء في كنهه رجوع الجاهل الى العالم غير محذور عنه ، ما دام لم يرد من
الشروع حكم خاص به .

(الرابع) ما قيل من أن أحكام الشريعة إذا ثبتت دامت إلا إذا دل
دليل على تغيره ، فاجبه ، وأحكام التكليفية كلها كانت فإذا شك في
زوالها تنبذ ، لأن أحد دها كان مقتضى القاعدة بقاءها ، ومثل تبدل رأي
المجتهد بما دل الدليل على تغير احكامه معه بقول به وفيما لم يدل الدليل يبقى
الحكم مستمرا

«مرق بن محمد الاستدلال وبين الاستدلال بالاستصحاب هو أن هذا دليل
حتها دي مسند في استفادة صدور ذلك من مجموع الأدلة الشرعية ،
والاستصحاب أصل صحي وليس دليلا .

(الخامس) ما عن ولد كاشف العطاء : من أن ذلك معارض بتحريم
العدول من طلاق إجماع ، أو حكمه ، وسهولة الشريعة ومماحتها ، ورفع
العسر والخرج بقضى به .

(وفيه) أن تحريم العدول ليس له إطلاق لفظي حتى يشمل مثل المورد ،
والإجماع واخكمه دليلان لبيان نؤخذ بالمسبق منها وهو غير هذا المورد
(ومسئلة) سهولة شريعة ومماحتها لا تدخل لهما في ذلك ، ورفع العسر
والخرج يختصان موردهما ، وليس في المسئلة عسر يُرى ولا خرج يُعرف ،
لمدرة العرض عاسا ، ونوفر الجامعين للشروط بحيث يمكن العدول الى غير
مرجعه .

وهذا القول هو المنقول عن بعض الأساطين من أمثال كاشف العطاء وانه
الشيخ حسن وصاحب الفصول (قدم) .

(الثالث) التفصيل بين فقد لأعلية فيجب العدول الى الأعلم ، وبين فقد الأيمان ، أو العقل ، أو العدالة ، أو الاجتهاد المطلق فلا يجب العدول .

ووجه ما مررت اليه الإشارة من انه إذا صار الأعلم غير مرجع التقليد - مع فرض وجوب تقليد الأعلم - سقطت فتاوى المرجع عن الحجية ، وأصبحت في قبيل فتاوى لأعلم كفتوى فاقده العدالة بعد فقدانها .. فليس فتوى هذا المرجع الذي هو الآن غير أعلم حاصلة لشرائط الحجية . وهذا بخلاف من أفتى في وقت اجتماعه للشروط ثم صار فاسقاً ، أو مجنوناً ، أو غير مؤمن ، أو غير مجتهد ، فانه هو فاقده للشروط ولكن فتاواه فتاوى جامع للشروط .

(وأورد عليه) بأن الفرق بين الأعلية وغيرها بلا فرق ، إذ الأعلم قد يسقط عن لأعلية لا لأن غيره أصبح أعلم من جميع أوقات أعلية هذا حتى من أوقات فتائه ، بل لأن الأعلم يمرض عليه السهو الكثير ، أو النسيان ، أو ضعف بعض القوى العقلية مما لا تبقى له تلك القدرة القوية على جمع شتات الأحكام ورد بعضها على بعض وتقرير معارفها عن حواجمها ، ولكن فتاؤه في وقت صدورها كانت ولا تزال فتاوى الأعلم ، ومع هذا الفرض الذي رى يكون هو استبعاد من فقد الأعلم للأعلية) لا يبقى فرق بين هذا الشرط وبين سائر الشروط (نعم) في غير هذا الفرض ، وبناءً على وجوب تقليد الأعلم مطلقاً يكون التفصيل وجيباً .

(الرابع) التفصيل بين المرجع لأخذ لمسانن الشريعة الذي يعتبر كسائر أهل حبرت كل المصنوع والمفوض ، وبين المرجع الذي يعتبر رعيماً دينياً لمسلمين في شؤون معاشهم ومعادهم ، يدوم العدول في الثاني دون الاول (بحيث) يعتمد على فتاواه ، ويؤخذ بها ، ولا يعتمد على شخصه (وبعبارة)

أخرى يعتبر فتواه ، ولا يعتبر قوله في الامور الحسية ونحوها (كالليب)
ببداً على جوار النقاء فانه يعتبر فتاؤه في حين انه لا إذن له في شيء .

مثلاً لا يصح الاعتماد عليه في الاستبدان لتجهيز ميت لا ولي له ، ويصح
تجهيز ميت بلا استبدان من أولائه اعتماداً على فتواه ككفاية ذلك وعدم لزوم
الادس من الأولياء .

و لوحه في هذا التفصيل هو عدم الدليل على بطلان التقليد بعروض هذه
الامور لمرجع ، ولزوم كون المرجع الذي يكون قبوله صحة في الامور
الحسية والولايات ونحوها حامعاً للشروط كلها حادها ونقاء ايضاً .

وأرد عليه (بحالته للاجماع المركب ، مع بعده عن مذاق المشرعة .
(وأحيب) بأن الاول غير ثابت ، والثاني غير مصر .

وبهذا التفسير يدفع ما في تقارير بعض مراجع العصر من أن مقتضى
الأصل العملي ، والأدلة الاحتمالية عدم اعتبار الشروط بقاء ، ولكن القرينة
الخارجية تدل على الاشتراط قال : وذلك لان مقتضى ما ارتكر في أدها
المشرعة حتماً استكشفت من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون
المنصدي للرعية الكبرى المسلمين من به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها
عليه ، ونقطه عن أطار العقلاء امراجعين اليه ... ،

وحه الاندفاع - مصافاً إلى أن الاستكشاف من مذاق الشارع لا يفيد
غير من علم به أن هذا لاستكشاف لا يكون دليلاً على سقوط فتاؤه
عن اخعية ، وعن حوار مجرد العمل بها في مقام الاطاعة والمعية ، ولا
يسقطه عن كونه أهل خبرة حال الفتوى .

وراد بعض المعاصرين قولاً خادماً وهو التفصيل (بين) زوال قوة

مسئلة (٢٥) إذا قلد من لم يكن حامعاً ومصى عليه برهة من الزمن كان
كمن لم يقد أصلاً فعاله حال الجهل القاصر أو المقصر

الاحتماد فيكون الحكم بغير رول الحياه في كل الرحوه والاستدلالات إلا
إذا كان استند لحوار النقاء على تقليد ثبت هو نقاء الرأي بعد موت فاده
لا يجري في المقام (وبين) روال سائر الشروط ، فاما تكون حسيه على
وجود اطلاق للشرط شامل للنقاء ، أو وجود إطلاق للفتوى شامل لزمان
رول الشرط ، وبمذهب نصوص السوء إلى الاستصحاب

واللطيف في هذا القول انه مثل للشروط الزنة مثل (العده ، والنوع ،
والرحولية) وليت شعري كيف يمكن بقلب السالغ غير ذبح ، ورحل
صياً ؟ ولا شك انه من سهو الفلم أو التصرع في مقام الكتابة .

(وفيه) أن الفرق غير فارى لا شرعاً ولا عرفاً ، وسبق لادله واحد .
واستفادة العرف منها واحدة فإن حار حار في الكن ، وإلا لم يجر في الكن ،
والاستصحابات العقلية لا تكون مبرمة للحكم الشرعي ، لم تدعم مدلول
شرعي ، أو ستعادة عرفية من كلام اشارة ، أو طريق عقلاني في حطت
الشرع .

[مسئلة (٢٥) إذا قلد من لم يكن حامعاً] شرائط التقليد ، من عدم
كونه مجتهداً ، أو عدم كونه عادلاً ، أو غيرهما [ومصى عليه] أي على تقليده
[برهة من الزمن] كان فيها يعمل بقضاه [كان كمن لم يقد أصلاً] لذي
من الكلام عليه معصلاً بشقوفه المخالفة عند شرح المسائل السابعة والسادسة
عشرة من جمعها [فعاله حال الجهل القاصر أو المقصر] فإن كان تقليده
للمجتهد الذي عرف بعد برهة من الزمن عدم استصحابه للشرائط عن امدرات
شرعية كالسنة ، والشياخ المعتبر ، وقول الثقة ، ونحو ذلك فهو كالحامس
للقاصر ، وقد سبق عن المني فيه صحة العمل بشرطين (أحدهما) ثبتي قصد
القربة منه في المادات (ثانيهما) مطابقة ، لفتوى المجتهد لذي فقه بعد ذلك ،

مسئلة (٢٦) اذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد من يحوز البقاء له أن يبقى على تقليد الاول في جميع المسائل إلا مسئلة حرمة البقاء

واحتاط مطابقته أيضاً لفتوى المجتهد الذي كان تكليفه تقليده حين المعر ، وقد أسلفنا هناك أن الأوجه بل الأقوال أردمة ، المصدقة لهذا فقط ، وذاك فقط ، أو كليهما ، و حدهم ، و حترنا الأخير لإطلاق أدلة التقليد الشامل لكليهما بلا تعيين ملزم عقلي و شرعي ، و بوجوه الاعتسارية المذكورة للطرفين لا توجب إرماً شرعياً (وإن) كان تقليده للمجتهد الذي اكتشف بعد ذلك عدم استصحابه للشرائط لا عن مسئلة صحيح شرعي مع الالتفات إلى ذلك ، كالذين يقدون شخصاً من الهوى دون قياس امارة شرعية على تقيدهم له مع نوحهم إلى لزوم اتباع امارة شرعية فهو كالحاهل المقصر الذي حكمه الماتن في المسئلة السادسة عشرة بطلان عمله مطلقاً وإن صدق الوقع وفقاً لكثير من المراجع ، وقد مرت منا التفصيل في المسئلة تسعاً لعدد من امراجع لأحرار فراجع هناك .

[مسئلة (٢٦) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد من يحوز البقاء] لمن الحواز هنا أعم من الوجوب في مقابله ، الحرمة وإن كان قد يباهيه ظهر (له) في كلام الماتن [له أن يبقى على تقليد الاول في جميع المسائل إلا مسئلة حرمة البقاء] أما البقاء على تقليد الاول في جميع المسائل ولأنه مقتضى تجوير الحي البقاء على تقليد الميت ، كما هو مقتضى الأدلة العقلية والشرعية الحاكمة بحوار البقاء على تقليد الميت التي سلمناها بالتفصيل في مسئلة جوار البقاء وعدمه (وأما) عدم حواز البقاء في مسئلة جوار البقاء فلأنه يستلزم المحل ، إذ تجوير الحي البقاء لو شمل حتى مسئلة البقاء لزم حوار البقاء

وحرمه النقاء ، أما جوار النقاء فأتساعاً لمتوى الحي ، وأما حرمة وفتوى الميت بالحرمة ، وما يستلزم من وجوده عدمه محال .

(وقد) قرر ذلك بعض مراجع العصر في تقريراته : بأن نقطع تفصيلاً بحرمة النقاء على تقليد الميت في مسألة حرمة النقاء ، إذ النقاء على الميت في الواقع إما حائز (حواراً بالمعنى الأعم) أو حرام ولا ثالث لهما ، والحجة يجب فيها احتمال المطابقة للواقع ، وما دام لا احتمال بمطابقة الواقع في فتوى الميت بحرمة النقاء فهي ساقطة من أصلها (بيانه) انه إن كان في الواقع النقاء على تقليد الميت حراماً فلا يحور النقاء مطلقاً حتى في مسألة النقاء ، وإن كان في الواقع النقاء على تقليد الميت حائزاً فتحويز الشارع النقاء حرم عديداً بالنقاء لمتوى الميت بحرمة ، فعلى كلا الصورتين يحرم النقاء على تقليد الميت في مسألة النقاء .

(ورأي) يؤخذ على هذا البيان . أن ما يلزم من وجوده عدمه محال عقلاً في جميع لأوعية الواقعية سواء منها الخارجية ، والاعتبارية ، والانتزاعية ، فلا يكون مثله شقاً للعلم التفصيلي ، أصلاً (فتأمل) إذ لو صح ذلك وحجب نفس المحدود العقلي في فتوى من يوجب النقاء على تقليد ميت إذا كان الميت ممن يحرم النقاء ، مثلاً لو مات ريد القائل بحرمة النقاء ، ثم كان المرجع بعده عمرو القائل بوجوب النقاء ، لم أن نقول : فتوى الحي بوجوب النقاء بحال الواقع قطعاً بالعلم التفصيلي ، إذ في الواقع إن كان النقاء حراماً فلا يحور النقاء ، وإن كان في الواقع النقاء ، وحياً ، وجوب النقاء يشمل فتاوى ميت كلها حتى فتواه بحرمة النقاء فيحرم النقاء بفتوى الحي بوجوب النقاء (لكن) من ذلك لا يجري أصلاً ، ولا يكون شقاً للتقسيم العقلي حتى يعلم تفصيلاً بحرمة .

(ولا يخفى) أن أصل هذه مسألة إنما يكون محال البحث فيها ، بناءً على فتوى من يحوز النقاء حتى في المنزلة التي لم يعمل المقلد فيها بفتوى الميت

المسئلة (٢٧) - وجوب العلم بأحكام العبادات ٥١٥

مسئلة (٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها ،
وموانعها ، ومقدماتها

حال حياته ، وأما فتوى المفصلين بين المسائل التي عمل بها لمقلد حال حياة
لميت وغيرها ، الجواز في الاول والحرمة في الثاني (وهم كثير ممن يقول
بجواز النقاء) فلا مجال لهذه المسئلة أصلاً ، إدا النقاء على تقليد لميت في
مسئلة النقاء غير جدير لأن المقلد لم يعمل بها حال حياة المقي (نعم) لو كان
مقلداً لمحتد ثالث قبل (زيد) الميت ، فمات دالك الثالث ومقلد (زيداً) ولم
يتق على تقليد المحتد الثالث اعتقاداً على فتوى (زيد) بجرمة النقاء ، ثم
مات (زيد) ومقلد من يجوز النقاء ، على هذا العرض يكون لهذه المسئلة محل
البحث وقد اسلفنا بعض الكلام عن ذلك عند شرح المسئلة الخامسة عشرة
فراجع ، ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين امسئلة الخامسة عشرة كما
حكي على بعض الشراح ، فإن ظهر المتر هناك النقاء على تقليد اميت اعتقاداً
على فتوى الميت نفسه بجواز النقاء ، وقد حكم فيه المبنى بعدم الجواز ،
وظاهر المتر هنا النقاء على فتوى الميت اعتقاداً على فتوى الحي
يجوز النقاء .

[مسئلة (٢٧) يجب على المكلف [تحصیل [العلم] لأعم من العلمی ،
لأنه یصاً علم ، إدا العلم إما بأصل الحكمه و دلالة علیه [بأجزاء العبادات]
التي هي محل الانتلاء كالصلاة قطعاً ، والصوم لمن يجب علیه ، والخبز
لمن وجب علیه ، وهكذا الركاة والخمس ونحوه . وكان الاولى إضافة
امعاملات ایضاً ، لأنها مع كونها محل الانتلاء ایضاً يجب تعلمها ، ومع عدم
كونها محل الانتلاء في العبادات امصاً غير واجب [وشرائطها ، وموانعها ،
ومقدماتها] الشرائط ولقدمات (في الاصطلاح العقبي) يمكن أن يقال بأنها
إدا احتجما افتراقاً ، وإدا افتراقاً إحتجماً ، فيشكل بعض الشرح على أن

ولو لم يعلمها ، لكن علم إجمالاً أن عمله واحد لجميع الأجراء والشرائط
وفاقد للعوائج صح وإن لم يعلمها تفصيلاً

(مقدماتها) مستعنى عنها بذكر (شرائطها) غير متبجج ، مضافاً إلى ما ذكره
نعمه من أنه قد يفرق بينهما بإرادة ما يجب مقدمة للعمل من دون دخول له
في صحة وفساد العمل من لفظ (المقدمات) مثل المحدث عن الماء علوه سهم
وسمين ، وعمل المستعاضة قبل المعبر ونحوهما إذا قلنا بصحة الصلاة
والصوم بدونها .

وهذا يوجب مدركه العقل الحاكم في باب الإطاعة والمعصية بوجوب
معرفة أجراء وشرائط أوامر المولى وبأنه ليتسكن من الإطاعة ، ويستعد
عن المعصية ، كما يدل إرشاداً إلى ذلك الأدلة الشرعية من آيات والروايات
وغيرها الواردة فيها ، ولكمه ليس وجوباً شرعياً بمعنى ترتب الثواب المستقل
على فعله ، والعقاب المستقل على تركه . وقد مر في المسئلة الأولى عند قول
المصنف (يجب على كل مكلف) بحث حوون الوجوب ، وحوون أن ميزان
الوجوب الشرعي المولوي ماذا ينفع في المقسام أيضاً ، وإن كان بين لوجوده
في المقامين فرق ، وفي متن العروة : (إن عليه الإجماع والمنقول منه متواتر
والحصص منه محقق إلا أنه قد أوهنه غير واحد بدعوى كونه مستنداً
إلى دليل) .

[ولو لم يعلمها ، لكن علم إجمالاً أن عمله واحد لجميع لأجراء والشرائط
وفاقد للعوائج صح وإن لم يعلمها تفصيلاً] لما سبق بتعصيص منها في حوار
الاحتياط أول الكتاب من أن العلم الإجمالي في عرض العلم التفصيلي لا في
طوله ، وما دام أن وجوب معرفة الأجزاء والشرائط مقدمي عليهم دو
إقدمة وهو كون الصلاة ، أو الصوم ، أو البيع ، أو الرهن أو غيرها
واجبة لما يجب توفره ، لتتم الطاعة به ، ولا يدل الدليل على أكثر من

لروم صدق الطاعة ، وبكون العمل واحداً لما يجب تصدق الطاعة ، وليس وره ذلك وجوب آخر يدل عليه العقل أو الشرع (ولذا) نسيا سابقاً على صحة العمل بالاحتياط حق في العبادات ، وحق اذا استلزم التكرار ، من حق اذا استلزم التكرار المستهجن القبيح عقلاً ، كاعادة الصلاة مائة مرة ، لكنا تنظرنا في الحوار التكليفي بالنسبة للأخير مع إمكان الامتثال التفصيلي مراحح .

(ومن) ذلك يعلم أنه يكفي مطابقة العمل للواقع - في الحكم بصحته - وإن لم يعلم حق إجمالاً بمطابقته للواقع ، لصدق الطاعة عليه ولا امتثال العملي ، وإن كان لا يصدق عليه الامتثال الفاعلي (ومع) بعض يوتج مثل هذا الأساس ويدرجه منهصيل المؤمن لكن لو كان عمده مطابقة للواقع صح ، وليس فاصلاً حق يجب عليه بعد ذلك الاعادة أو انقضاء أو التدارك - في مثل العقود والأموال ونحوهم - حتى مع انكشاف الصحة وفافاً لمعص المراجع المقارئين والمعاصرين .

وهل يكفي المطابقة لغتوى المجتهد لذي كان يجب عليه تفليده حال العمل ، أو الذي يجب عليه تفليده بعد ذلك ، أو كليهما ، أو احدهما غير اعميين - كل ذلك إذا لم يكن متفهماً للمطابقة ولا استناد ، بل صادف عمله الغتوى - أم لا يكفي ذلك (وسها ، بل قولان)

(من) أن العمل يجب إما أن يطابق الواقع ، أو الحجة التي جعلها الله تعالى ، فكما به إذا طابق الواقع صح العمل ، كذلك إذا طابق الحجة التي هي واقع تنزيلى .

(ومن) أن حجية الواقع دانية ، فكفي فيها لمطابقة «عقوبة» الناشئة عن الصدفة (بخلاف حجية الغتوى ، فإها مبدئية ، فالغتوى بنفسها ليست حجة ، وأما هي حجة لمن استند إليها ، والمفروض عدم الاستناد في المقام ،

مسئلة (٢٨) يجب تعلم مسائل الشك والسهو

فلا تكفي المطابقة المعنوية للعتوى مطلقاً ، واستقرب الثاني الأح الأكبر فقال (إا ليس العمل مطابقة للواقع حسب العرض فلا صحة ، ولا مستنداً الى قول لوجه فلا معذورية ، ولو قيل له يوم القيامة لم عملت هذا العمل لم يمكن له أن يقول لفتوى مجتهدى) .

وقد مر بعض الكلام عن ذلك سابقاً .

[مسئلة (٢٨) يجب تعلم مسائل الشك والسهو] الراحة والصلاة كما يجب تعلم المسائل لأخر المرتبطة بالصلاة ، وكذا الصوم وتغيرها من الواحات الشرعية ، كطاعة الوالد ، وصلة الرحم ، ونحوها ، وإن كان لأخبار يكفى اتيانها بوصيلين دون بية القرية ، ولكن في الوحوب سواء مع غيرها ، قيل وما حص المصنف عن دين ما يجب تعلمه مقدمة مسائل الشك والسهو لأمر (احدها) كثرة الاملاء بها لغالب الناس لكون الصلاة تؤدى في كل يوم خمس مرات على الأقل بخلاف سائر العبادات والواجبات فادبها) أن الاملاء بها عالياً يكون في حال الصلاة التي يجب معه - إذا لم يعرفها - ارتكاب أحد مريى إما قطع الصلاة وهو حرام ، أو الساء على طرف واحد بقصد الرضاء وهو حرام إحتياي إذا لم يصدق الوقع ما يى عليه وكان مقصراً فى التعلم قبل الصلاة كان فعله حراماً (لا يقن) انه مع حمله حال الصلاة لا يمكن أن يتصور له القدرة على الطاعة حتى يصدق عليه معصية (فانه يقال) ما بالاحتياط لا ينافي الاحتياط كما قيل (ثالثها) اعراض غالب الناس عن تعلمها بما لا يوجد مثل هذا لاعراض عن مسائل أصل الصلاة والصوم (لكن) ذكره ذكر الشيخ الانصاري ، فده) لمصنف لها وتسمية معظم المراجع الدين حاءرا معدها لها اصححت لمسائل الشك والسهو سوق راحة حق ان ذكرها يطعى على ذكر المسائل التي هي أهم منها قطعاً .

المسئلة (٢٨) - وجوب تعلم المسائل المتلى بها ٥١٩

ولا يخفى أن هذه المسئلة من صغريات المسئلة السابقة لأن الشك والسهو ، يدخلان في كل من (الشرائط ، والموانع ، والمقدمات) واعتبارات مختلفة كما لا يخفى للتأمل .

ونسب إلى الشيخ الانصاري (قدس) في رسالته العملية الحكم بفسق من لم يتعلم مسائل الشك والسهو ، وقد ذكر أمور وجهات لهذه الفتوى عن الشيخ (قدس) .

(أحدها) أن ترك تعلمها مع العلم أو الاحتياج لا ابتلاء بها من مصاديق التحري .

(وفيه) أن التحري لا يلزم الشيخ (قدس) نفسه بحرمة ، انظر رسائله .

(ثانيها) أن التحري وإن لم يكن محرماً في نفسه إلا أنه يكشف عن سوء الظن وحبس السريرة كما بقوله الشيخ الانصاري (قدس) ، وسوء الظن وحبس السريرة سببان ملكة العدالة ، لأن ذلك الملكة لا يقدم على مثله ، ومن كان كذلك فليس بعادل ، فهو فاسق .

(وفيه) - مصحفاً إلى أن العدالة ليست الملكة ، بل سلفت له لم يدل دليل متقن على لزوم الملكة في العدالة ، وإنما العدالة هي حسن الظاهر أو طريق البهائم - أنه ذكرنا في مسألة العدالة سابقاً من أن القول باعتبار الملكة في العدالة لا يلزم بمضي الواسطة بين العدالة والعشق ، بل هناك عدل ، وفاسق ، وشق ثالث ، ولكل واحد من الشقوق الثلاثة أحكام خاصة به غير الآخر ، فالعادل يصلي جماعة معه ، والعاسق يحب تأديبه ، والفاسق الثالث لا يجوز الجماعة معه ، ولا يحب بل لا يجوز تأديبه في بعض الصور ، لأن الفسق والعدالة أمران حادثان ومقتضى الأصل الأول عدمها . فلا يحكم بوجود أحدهما بمجرد فقد الآخر .

(ثالثها) ان تعلم الواحات واجب نفسي ، وتركه موجب للعق .

(وفيه) عدم التزام المشهور — ومنهم الشيخ (قدس) — بذلك ، لدهاهم الى كون التعلم واجباً مقدمياً عقلياً وليس شرعياً أصلاً

(رابعها) ما ذكره بعض المراجع المعاصرين واعتدله لوحه الوحيه في انقام (من ان التحري وإن لم يكن حراماً في نفسه ، ولم يكن التعلم واجباً نفسياً ، إلا أن العناوين المذكورة للعادل في الروايات من (الخير) و (الصالح) و (المؤمن بدينه) ولجوهها لا تصدق على مثله من لا يبالي بحتمال مخالفة الله وعصيانه ... ثم قال . مثله لا يطلق عليه شيء من العناوين المتقدمة ، ولا بد من الحكم بنفسه) .

(وفيه) انه اي فرق بين هذا الوحه ، وبين الوحه الثاني لذي رده هذا المرجع المعاصر رحمه بأنه لا دليل على عدم الواسطة وأن من ليس بعادل فهو فاسق ، وأصاف الى ذلك انكار شرائط الملكة في العدالة ، فكيف يحكم بها انه بمجرد عدم إطلاق عناوين العدالة على مثله لا بد من الحكم بنفسه

(أقول) مقتضى المساعدة عدم حواز الحكم بعق من لم يتعلم مسائل الشك والسهو إذ ليس كله عن تقصير ، بل هناك صور متعددة إحداها يوجب التقصير ، فالتقصير عن التعلم كأهل الودي ، ومن اطمئن الى عدم ابتلائه بها ، ار حار عنه الاحتياط فيها ، او الذي ابتلى ثم بى على طرف وضابق الواقع ، ونحو ذلك كلهم لا يجوز الحكم بنفسهم (نعم) لو كان يعلم او يحتمل احتمالاً عقلياً ابتلائه بها ، ولم يتعلم ، ثم ابتلى وبنى على طرف وكان بنائه على خلاف الواقع كان ماعلاً للحرام وحاز الحكم بنفسه ، فكيف يجوز في مسئلة لها شقوق مختلفة معظمها غير حرام ، وواحد فقط حرام

المقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً بعم لو اطمئن من نفسه انه لا يتنبأ بالشك والسهو صح عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامها

الحكم مطلقاً نفى من لم يتعلمها (ولعل بطل) الشيخ (قدس) على وقادة ذهنه ، وشدة ورعه الى هذه الصورة فحسب .

ولا يخفى أن الوجوب هنا تمامياً بغير وجوب التقليد او الاجتهاد او الاحتياط الذي أسلفنا امكان أن يكون عقلياً ، او فطرياً ، او شرعياً ، وإن أشكل في شرعيته المعظم ، بل وفي فطريته ، او عقليته ايضاً . وتفصيل الكلام في اول الكتاب فلا نعيد .

[ماقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً] علماً ، او صدقاً ، بل واحتمالاً على وجه واحد إما وجوب رفع الضرر المحتمل (وإن كان فيه صفري وكثيري إشكال مفصل قد اسلفناه في بعض المباحث السابقة) وأما لتوقف طاعتها على محاب تعلمها إذ لو لم يجب تعلمها لم تتم الطاعة فيها (وفيه) ايضاً ان هذا يصح كونه دليلاً للوجوب العقلي لمقدمي ، مضافاً الى انه غير صحيح كلياً ، إذ تتم الطاعة ايضاً بالنسبة الى أحد الطرفين ثم ظهور صحة ما بنى عليه ، وبعدم اتفاق شك إطلاقاً كما هو كذلك بالنسبة الى بعض الناس ، وبغير ذلك .

وأما تعلم ما ليس محلاً للابتلاء فلما هو (المسألة) من كونه وجوب التعلم مقدماً للعمل هاذ لا يتنبأ بالعمل فلا معنى لوجوب مقدمته .

وأشكل بعض الشراح على قيد (غالباً) بأن المدرك هو احتمال الابتلاء ولو قليلاً ، وله وجه ان صححنا وجوب رفع الضرر المحتمل كثيري و صفري (وأورد) على هذا الاشكال في مستند العروة بأن مقصود المسائل من قيد (غالباً) هو الاحتمال وكون الشك والسهو من المسائل العامة البالوى ويشهد

مسئلة (٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، أو المعاملات ، أو العاديات

لذلك قوله بعد ذلك [نعم لو اطمئن من نفسه به لا يتلى بالشك والصواب صح عنه وإن لم يحصل العلم بأحكامها] وفي ترتيب صحة العمل على الاطمينان بعدم الابتلاء بنظر ظاهر وهو أن الصحة الظاهرية مترتبة على الموافقة للصحة الظاهرية ، والصحة الواقعية مترتبة على الموافقة للواقع ، وفي كليهما سواء كان يوجد الاطمينان بعدم الابتلاء ، أو الشك في الابتلاء وعدمه ، بل ومع الاطمينان بالابتلاء أيضاً ، بل ومع الانشلاء نفسه والتحيز في الأمر أيضاً كما اسلمنا (نعم) لو قال (مع الاطمينان لم يجب التعلم أو لم يكن استحقاق العقاب) كان في محله (كما) أن إطلاق وجوب التعلم مع ما احترقاه سابقاً واحتاراه الماتن أيضاً وجمع عمير من العقيدة من حوار العمل بالاحتياط في عرض لا إحتهاد والتقليد (فيه نظر) إذ انما يجب التعلم - على فرضه - إذا لم يمكن الاحتياط ، أو لم يقدر للكلام عليه ، وما معها فالأمر دائر بين التعلم وبين الاحتياط ولا ينحصر في التعلم وحده (لكن) قد يكون كلام المصنف منبياً على العالين إذ معظم الناس لا يمكنهم الاحتياط بسهولة .

[مسئلة (٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب] أيضاً وحوماً مقدماً [في المستحبات والمكروهات والمباحات] لأن العامي - غير العامل بالاحتياط - مأمور بالتقليد من المجتهد الجامع للشرائط ، وقد حدد متعلق التقليد في الأدلة مثل قوله عليه السلام (فالعوام أن يقلدوه) وغيره ، وحدد متعلق يفيد العموم ، فيجب على العامي التقليد في الأحكام الخمسة [بل يجب] أيضاً وحوماً مقدماً [تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات ، أو المعاملات أو العاديات] من الأفعال حق القياس ، والتزيين ، وحضور المجالس ، ونحو ذلك ، لا إطلاق

الامر بالتقليد أو عمومته في الأدلة (مع) لو عمل أي عمل - عادية كان أو معاملة أو غيرها - بلا تقليد ثم طابق عمله الواقع لا استحقاق للعقاب إلا على القول بحرمة التحري ، وأما المطلق في هذه الصورة فلا ، نظير ما مر في المسئلة الأولى من وحوب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط ، من أن التارك لها إن طابق عمله الواقع صح ولا استحقاق للعقاب إلا على التحري ، وقد مر هناك تفصيل البحث ، والكلام فيما نحن فيه أيضاً كذلك طابق الفعل بالتعل .

وعلى جمع من مرجع العصر والمقارئين على المتن هما : بتقييدهما إذا لم يعلم عدم الأوامر في الحكم ، ولا كان اتيانه بقصد القرية ، أما مع عدمها ، كما إذا أتى بالمستحب ، أو المكروه ، و لمباح لا يعصاه الشخص به مما يجعله تشريعاً محرماً ، بل يعمد انه جائز بالمعنى الأعم ، وكان عالماً بأنه غير لازم - وحوباً أو تحريماً - صح عمله ، وحار ولم يحتج الى التقليد وذلك لما ستفترت عليه طريقة مشهور من كون (وحوب التقليد) مقدماً لا نفيهاً فعلية لا مصلحة فيه إلا ما في ذي المقدمة من الطاعة لمقدمة باتيان الوجبات وترك المحرمات ، وفي فرض علم العمي بعدم وحوب ما تركه ، أو عدم حرمة ما فعله حاز له تركه أو فعله بدون تقليد ، وكذلك إذا أتى بالمصاديات بقصد برحاء ، لا بقصد الورود فلم يكن تشريعاً - على فرض عدم وروده - فلم يكن حراماً .

والكلام منين في أصله ، إلا أن المالب لمالب العوام عدم حصول مثل هذا العلم وتوقف معرفتهم للواجبات والمحرمات على التقليد فاحتمال وحوب المستحب ولو على بعض الأحوال ، وكذا احتمال حرمة المكروه ولو على بعض الصور ، وهكذا احتمال وحوب أو حرمة المباح ولو على بعض الوجوه (هذه) الاحتمالات قائمة لهم ، ومعها لا طريق لهم إلى العلم بالطاعة إلا بالتقليد في جميعها . (وكما) نشاهد الآن أن العوام كثيراً ما إذا عرفوا أن

الأمر الفلاني مستحب يأتيون به ولو عارض واحداً ، أو سبب حرماً ، أو اذا عرفوا ان الأمر الفلاني مكروه يحتنبونه ولو توقف احتسابه على فعل الحرام وترك الواجب ، وكذلك في المباح ، ومع ذلك كله كيف يصح له العمل مطلقاً بمجرد العلم بالاستحباب والكراهة والاماحة .

والاشكال من المعلقين وإن كان في محله إلا أن الطريق غالباً (لا كلياً) منحصر للعوام في ذلك ، وفي مثل ذلك التقيد للعوام غير لازم ، ولقد اعصني صنع بعض مراجع العصر الذين قيدوا في كتبهم الاستدلالية المثلة بصورة عدم العلم ، لكنهم تركوا التعليق عليها في العروة .

(ثم) إن العوم اليوم يخصص لهم الاطمينان إلى كثير من لأحكام المخالفة للنواقح والمخالفة لفتوى المراجع ، فيعملون أموراً كثيرة مع اصحابهم يحوارها ثم يظهر لهم حرمتها أو لا يظهر لهم ايضاً ذلك ، ويتوكون أموراً كثيرة مع اطمينانهم إلى عدم وجوبها وهي واحدة ، ثم يظهر لهم ذلك أو لا يظهر بصاً - باستثناء غير الدالين الذين يعملون سلاً حصول اطمينان لهم على أحد الطرفين - فهل هم معدورون فيها للحبل المربك أم لا ؟

(والحواب) انهم على قسمين (قاصر ، ومقصر) في مقدمات تحصيل الأحكام ، فالاول معدور ولو كان من أحسن عدم الالتفات الناشئ عن غير تقصير ، والمقصر في المقدمات غير معدور .

(وهذا) كلام ينسب عليه الاح الأكبر وبعض آخر من الشراح . وهو أن الادعية ، والريارات ، والاوراد ونحوها المذكورة في كتب الادعية المتداولة بأيدي الناس مما مؤلوهها ثقات كالاقفال للسيد بن طاووس ، والمصاحح للشيخ ، وزد للمعاد ، وجمعية الزائر وحلية المتقين للعلامة المجلسي ، ومرآت الكمال للماقياني ، ومعراج السعادة وحامع السعادات للزرقيني ، ومفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي قدس الله أسرارهم هل يجوز الاعتماد عليها ، والالتيان بها

دموان المستحب ، والمكروه والمباح ، أم يجب على العامي سؤال مرجع تقليده فيها ، ففعل ما ذكره السيد مستحباً هو واجب عند مرجع تقليده ، ولعل ما ذكره الشيخ مكروهاً هو حرام عند مرجع تقليده . (كما) أنه لعل ما ذكر من الاستحباب والكراهة غير صحيح أصلاً فيكون الاتيان به يدلك العنوان تشريعاً محرماً (وجهان) بل قولان : أصر على عدم الجواز بعض المراجع المعاصرين ، وذهب إلى الحوار الأح لا كبر وبعض آخر واستدل له بأمور :

(أحدها) السيرة المستعمرة بين المتدبين على ذلك من غير تكبير بل ثبوت رتكازهم عليه .

(ثانياً) شمول المومومات والاطلاقات للؤلأبي الثقات ، مثل قوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عما ثقاتنا) .

(ثالثاً) أن لؤلأبي هذه الكتب كتبوا هذه الكتب للعمل بها ، لا للاحتياط . فيكون العمل على طبقها جائزاً .

(رابعاً) شمول (من دلغ) لها وإن لم ينقلوا الرواية بنصب .

(وجه) أن كل واحد منها لا يحلو من مناقشة وبحث (إلا أن الرابع أوجها ولعله يكفي في المقام) نعم (لو احتل المقلد العامل بهذه الكتب أن واحداً من المستحبات المذكورة واجب ، أو واحداً من المكروهات المذكورة فيها حرام ، سواء كان معيناً أو غير معين وجب عليه مراجعة مرجع التقليد في ذلك (لكن) هذا الاحتمال منفي عالماً (كما) أن مرجع التقليد إما يجوز له الرجوع مقلده إلى مثل هذه الكتب فيما علم عدم وجود ما يخالف نظره من حجة الحكم الإلزامي وعدمه .

(هذا) بناءً على ما هو (المشه) من حرمة تقليد الميت ابتداءً ، وحرمة

مسئلة (٣٠) إذا علم أن الفعل الملاهي ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح ، أو مستحب ، أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب

المدول عن الحلي ، وإلا على القول «لجوز في المسئتين فالأمر سهل (ولعل) عدم إشكال أحد من المراجع طيلة القرون المتأدية الناس عن تباع هذه الطريقة حتى أصبح لهم من لمرتكرت التي رى يعتمد على مثلها طريقة عريقاً للوصف أى مرادات المولى (أى هو) ناشيء عن عدم ثبوت حرمة الأمرين بدليل قطعي عدم يشمل جميع لأفراد ، وفي كل الصور

[مسئلة (٣٠) إذا علم أن الفعل الملاهي ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح ، أو مستحب ، أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب] المسئلة وصحة وهي من صعوبات مسئلة حوار لا حيتياط مطلقاً ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي (وليس) مرد المتن من (يجوز) حور العمل والترك معاً حتى يقاى بعدم حور الترك من أحسن حقال الوجوب كما أشكل بذلك البعض ، بل المراد به حوار ثبانه احتياطاً مقدس وجوب التقليد وتحصيل العلم بحكمه قبل الانبائ به كما هو ظاهر .

(نعم) هنا إشكال . وهو أن حقال الكراهة يمنع التقرب هذا العمل ، فكيف يصح انبائ عن لا يصح التقرب به مع حقال وجوب التقرب به لاحتمال كون العمل واجباً ؟ (لكنه) غير قدح أيضاً ، أما إذا كان العمل غير عبادي بحث لا يحتاج في امتثاله الى أكثر من إيقاع العمل بأي قصد كان فواضح ، وأما إذا كان العمل عبادياً كقراءة دعاء خاص في مناسبة خاصة فإنه أيضاً يصح وإن كان واقعاً واجباً ، إذ يكفي في تحقق العادة بية رجاء التقرب به ، ولا يجب نية فعلية التقرب ، ولذا صحيحاً تبعاً للمعروف

المسئلة (٣٠) - الدوران بين الأحكام غير الاقتضائية ————— ٥٢٧

وإذا علم انه ليس بواجب ولم يعلم انه حرام أو مكروه أو مباح له
أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً

مسئلة (٣١) إذا تبدل رأي المحدث لا يجوز للمقلد المقاء على
رأيه الأول

من العقلاء - الاتيان بالمعادة احتياطاً مع انه ليس مقرراً قطعاً ، وانما مقربته
احتمالية ، ولا ينبغي ذلك قيام احتمال المفوضية الناشئة من احتمال
الكرهه ، لأن احتمال المفوضية ينبغي القطع بالمحبوبية ، ولا ينبغي احتمال
المحبوبية .

[وإذا علم انه ليس بواجب ولم يعلم انه حرام أو مكروه أو مباح] بل
وأر مستحب ايضاً [له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً] بدون حاجة الى
التقليد .

(وهكذا) او علم بأن الفعل العلاقي ليس بواجب ولا حرام ولكنه شك
في كونه ايئاً كان من الثلاثة السابقة حار له الفعل والترك معاً بوجاه الثبوت
ولاحتمال المفوضية .

[مسئلة (٣١) إذا تبدل رأي المحدث] سواء كان تندلاً علياً ، أو بجمعة
أخرى من العلم ، فلا يجوز له معه العمل برأيه السابق ، وهكذا [لا يجوز
المقلد] ايضاً [المقاء على رأيه الأول] لسقوطه بالتبدل ، إذ صحبته لم تكن
دائمة ، وانما كانت مسندة الى قيامه بهذا المحدث ، فإذا سقط القيام سقطت
حجية ، نظير رجوع اليقة عن شهادتها فيه لا يرتب على ذلك الشهادة بعد
لرجوع عنها أي أثر ، إذ هو انكشاف خطأ تدريجي ، فك انه مع انكشاف
الخطأ واقعاً لا يمكن الاعتماد على الرأي السابق ، كذلك انكشاف خطأ
تدريجي ناشئ عن حجة على الخطأ .

وعن بعض . احتياك عدم السقوط عن الحجة (والظاهر كون ذلك فيه لم يكن الانكشاف ، لملم بوحداي بالخطأ) لتزليل الرأيين لعقبيه واحد عنلة رأيين لعقبيه .

(وفيه) عدم صحة التزليل بعد تفريق بناء العقلاء بين لأمرين ، وما أن حجية رأي الفقيه من باب بناء العقلاء فهو المسح فيها ، وحده لذلك مثلاً : بو أن مريضاً راحع طبيبياً فوصف له دواء ، ثم راحع طبيبياً آخر فوصف له خلاف ذلك الدواء كان المريض عند العقل والعقلاء محيراً بالأخذ بأي رأيين ما دم ليس لأحدهما مرجح مرم (لكه) إذا عدل الصيب الأول عن الدواء ندي وصفه وقال انه مضر ، ثم وصف دواء ثانياً هل يسمح العقل والعقلاء بالساء على الدواء الأول ؟ كلا وهكذا المحدث ومتوى .

(وما) ربما يتوهم من شمول إطلاقا التقليد للرأي الأول نظير شمولها للرأي الثاني (وفيه) - مضافاً الى عدم وجود إطلاق من رأس كما قيل ، ولي أن لمتيقن منها غير مثل الرأي الأول المعدول عنه ، ولي الانصراف عنه على فرض لإطلاق ، وعدم لمتيقن له - أن مثل قوله *عليه السلام* (فلعوم أن يقوده) لا يشمله أصلاً ، لعدم كونه تقليداً ، إذ التقليد المتابعة ، ولا تصح مع الرجوع عن الرأي الأول ، وهكذا غيره .

(فإن قيل) فإذا كان العقلاء المتقدمون يذكرون في كتبهم أو هم الأولى ايضاً بعد تدلها عندهم (قلنا) انه لم يكن لذكر العقلاء والعمل بل للمحدثين والنظر ويمكن توجيهه بمأمور (أحدها) وقوف المحدثين انماخيرين على كل الآراء وكل الأدلة (ثانيها) انه شيء صدر وانتشر ولا يمكن محوه (ثالثها) ثبات ن الفتوى الأولى لم تكن اعتباطية بل مستمدة لى دليل يصباً لكنه انكشف لهم عدم تمامية الدليل (رابعها) ما عن مصدر المحققين من انه كان للاعلام الى عدم انعقاد الاحماع على خلاف تلك الفتوى . وغير

المسئلة (٣٢) - التحصير في تقليد المتساويين ————— ٥٢٩

مسئلة (٣١) إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط ، أو العدول الى الأعلم بعد ذلك المجتهد

ذلك ، هـ) كله بالنسبة الى الأعدل اللاحقة ، وأما بالنسبة للأعدل السابقة فيأتي البحث عنها في مسئلة أخرى .

[مسئلة (٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد] أما [الاحتياط ، و العدول الى الأعلم بعد ذلك المجتهد] وذلك لأن فتواه السابقة سقطت عن الطمينة بعدم ضمه لها ، وكانت حجيتها مستمدة اي ضمه لها ، والآن هو لا فتوى له حق بقلده فيها ، وأمر العامي دثر به (الاحتياط) الذي هو طريق ملتزم ، وبني العدول الى مجتهد آخر مطلقاً على القول بعدم وجوب تعلل الأعلم مطلقاً ، او في مثل المقدم ، ولي الاعلم فالاعلم على القول بوجوب تقليد الاعلم مطلقاً .

(ثم ، إن هذا كلاماً من نظيره سابقاً ، وهو أن المجتهد حينما يعدل عن الفتوى الى التردد يكون على قسمين (الاول) ما ينكشف له جهل بالمسئلة ، ويحصل له حادثة شك في الترحيح (الثاني) ما ينكشف له خطأ الفتوى بكون واحد من الطرفين ، أما في القسم الاول فلا إشكال في حوار الرجوع الى غيره ، لأن المجتهد حينئذ يمر له لجاهل بالحكم الشرعي ، وأما في القسم الثاني فإنه عبارة تبدل الفتوى ، لأنه رجع الى الفتوى بالاحتياط ، لا الى الجهل وعدم الصواب ، فكيف يجوز للمقلد العدول الى غيره المالكشاف بوجهه خطأ الغير في الفتوى ، ومن هذا إلا عدولاً عن الحي الى الحي ، وسياقي مريد بحث عن ذلك في بعض المسائل الآتية .

مسئلة (٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان المقلد تقليد أحدهما شاء .

[مسئلة (٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم] وفقاً أو صحة [كان للمقلد تقليد أحدهما شاء] ولا يجب عليه الاحتياط بين أحدهما (للاجماع) المدعى على عدم وجوده فالدس للفتويين ، وإن أشكل فيه صمري بعض مراجع العصر وأبى بصرى قاطع على وجوب الاحتياط في صورة تخالفها في الفتوى (وللتنجيز) الذي ذهب إليه بعض من مراجع العصر في كل امارتين متعارضتين انه الأصل فيها (وقد) مرّ شيء من البحث عن ذلك عند شرح مسئلة الثالثة عشرة مرّج . (واحاصل) ان الفائلي بالتنجيز في الامارتين المتعارضتين قالو : ان حجية الامارة اما على السمسة وبو المصلحة المتوكلية ، وعلى الطريقة المحضة فاما على السمسية هو صرح أن في كل واحد من الامارتين ملاك الحجية متفلاً فتكونان من قبيل المبراجين واما على الطريقة ، فوجود مناط الحجية فيها حال لتعارض كوجوده حال عدم التعارض ، إذ مناط للحجية في الامارتين (اما غلبة الايصال) ان الواقع الى حملت سكة الحجيتها والحكمة تعارض العلة في عدم لزوم طرادف ، فلا يبقى ذلك حجية هذه الامارة وحجية بقبضها معاً مع العلم بعدم وصول إحداها الى الواقع قطعاً (وإنما) مصلحة أخرى اوجبت للشارع حجيتها ، ومقتضى القاعدة وجود تلك المصلحة في لامارة مداتها ، والتعارض شيء عارض على الامارتين عاها امارتين ، ويمكن أحكامها ، ومن أحكامها وجود تلك المصلحة الباعثة على حجية أحدهما على الآخر وهو فتح باب الثقات ، وسد باب غير الثقة ، هذه مصلحة موجودة في كل حبر لكل ثقة ، سواء عارضه حبر آخر أم لا ؟

وللمعارضة وعدمها شيء عرض على الخبر الواحد عما هو خبر واحد ويمكن أحكامه التي منها حججه لأنه خبر ثقة ، فكونه خبر ثقة - هذه مصلحة الساعته - موقوف قبل المعارضة ، وعند المعارضة ، (وما دامت) مصلحة الساعته على حجية الامارة - أياً كانت تلك المصلحة - موقوفة ، فلا مقتضى لسقوطها عن الحجة .

(والقول) بأن العلم الاحتمالي يكذب احدهما غير المصن مانع عن حجية احدهما غير المصن ، بحيث لا سبيل إلى تعيينه لاحتمال الكذب في كل واحدة منها فلتسقطان عن الحجة .

(فيه نظر) إذ العلم الاحتمالي يكذب احدهما لا يصح على القول بكون الساعت على حجةها مصلحة أخرى غير الوصول الى الواقع ، وهو واضح (وأما) على القول بكون ساعت حجةها هي مصلحة الوصول الى الواقع - فصاعداً لى أن ذلك حكمة لا يجب إطرادها كما ذكرنا آنفاً - أن اوجب للخروج عن الحجة إما العلم بالكذب تفصيلاً ، او العلم الاحتمالي بالكذب ، أو وصف الكذب ، أو شيء آخر وراء هذه .

(أما العلم) التفصيلي يكذب احدهما فعروض العدم .

(وأما العلم) الاحتمالي يكذب احدهما فلا يصح كونه سبباً لخروجه عن الحجة ولا لزم خروج جميع الامارات العقلية والشرعية عن ايجابية للعلم الاحتمالي يكذب بعضها دائماً ، وأما وصف الكذب) فهو أيضاً لا يصح سبباً للخروج عن الحجة لأن مقصود ذلك التزام تقييد الحجة في الامارات (بالعلم) بعدم كذبها ، وهذه صاف لموردية الامارات المنبئة على عدم العلم ، وهذا يقتضي عدم حجيتها رأساً إذ مع وجود العلم في موارد ما كان المكلف غير محتاج اليها .

ويجوز التبعيض في المسائل

(وأما شيء) آخر فهو أيضاً معقود ، إذ المعروض اجتماع الامارتين المتعارضتين لجميع شرائط الحجية .

(ثم) إن المانع عن حجيتها - حال التعارض - إن كان مانعاً عقلياً مطلقاً فكيف صار الخبران المتعارضان حجة تخييرية ، مع أن الأحكام العقلية غير قابلة للاستثناء (وإن) كان المانع تعليقياً بمعنى انه مانع مما لم ينص الشارع على حوره (و الجواب) أن دليل الحجية في الخبرين لمتعارضين ، وفي الامارتين ، فهما رصتين على مسق واحد فكيف اختلفا ومن أين وما هو الفرق ؟

(والحاصل) أن مقتضى القاعدة الأولية في كل متعارضين التخيير إلا ما حرج بالدليل لبدء العقلاء على سبوك احدهم في كل أمورهم ، مصفاً ، ي شمول أدلة التقليد الشرعية هما على حد سواء ، مثل شمولها للقنوى غير المتعارضة مع أخرى .

(واحتمال) التكاثر في أطراف الدليل الواحد الفصي بحجة هذا ، وهذا (غير سديد) (مصفاً) ان وجود مثله في تعارض كل لأمارت التي بهي العقبة بحجيتها مع علمه متعارض مصاديقها عند الافراد دائماً ، نظير الاستصحاب الذي يفتق به العقبة لواحدى الى (أن) ذلك من أجل أن حكم كل شخص غير حكم الشخص الآخر ، فالجواب بالنسبة لهذا المذهب ومقلديه ، والحكمة بالنسبة لذلك المذهب ومقلديه .

[ويجوز] التقليد [التبعيض في المسائل] أما في المسائل الواقعية فلا خلاف ولا إشكال في ذلك ، ومعنى التبعيض في ذلك هو أن يستند الى هذا

المسئلة (٣٢) - جواز التعميص في تقليد المتساويين - ٥٣٣

المختهد في هذه الفتوى ويستند الى المختهد الثاني في الفتوى الثانية ، أو حتى مع عدم العلم بالخلاف والوقفا في الفتوى ، كما هو حيرة بعض مراجع العصر ،

وأما في المسائل الخلافية ، فقد قدمنا في شرح المسئلة الثالثة عشرة ، التي هي عين هذه المسئلة طابق العمل باسم بعض الكلام عنه ، ونقول هنا : (إن) التعميص في المسائل على ثلاثة أقسام .

(الأول) ما كان التعميص في مسئلتين أو مسائل لا يرتبط بعضها ببعض ، كمسئله وجوب السورة في الصلاة ، ومسئله وجوب خلق للضرورة في الحج

(الثاني) ما كان التعميص في مسئلتين أو مسائل مرتبطة بعضها ببعض ، كمسئله وجوب السورة في الصلاة ، ووجوب حلة الاستراحة .

(الثالث) ما كان في مسئلة واحدة كمسئله طهارة عرق الحنب من احرام

(أما القسم الأول) فكما لو افق أحد مختهدين بوجوب السورة في الصلاة ، ووجوب الحنب للضرورة في حج ، وافق الثاني بعدم وجوبها ، فقلد أحدهما في إحدى المسئلتين ، وقلد الآخر في الثانية ، فقره السورة في الصلاة ، ولم يخلق في الحج ، أو العكس .

فالمشورة المنقول عليه الاجماع مكررة هو التعبير في انقسام ، اما لأنه الاصل في تمارض الامارتين كما عليه البعض ، أو للاجماع والضرورة على التعبير في تعارض الفتويين بالخصوص ، لعدم طريق آخر للعمي إلا الاحتياط الذي هلوا بحقوق الاجماع على عدم وجوبه عليه

(وأورد) عليها بالاشكال في الاجماع صغرى

ويأيد كون الاصل في الامارتين التخيير لا يشمل العتويين ، إذ ذلك إما يصح إذا كان دليل حجبة الامارة لعطياً ، وكان له إطلاق أحوالي يشمل جميع الحالات ، فإنه حينئذ بعد تعارضها ، وتقييد إطلاق كل منها بالآخر تكون النتيجة هي حجية كل منها تخييراً ، وفي ما نحن فيه وهو فتوى العقيه لا إطلاق لدليل حجبتها ، إذ لدليل معصية في مساء العقلاء ولاجم وبخوها من الأدلة الثبوتية التي لا إطلاق لها ، فيكون مقتضى القواعد في العتويين المتعارضتين للساقط ، خروجاً عن أصالة التخيير في الامارتين المتعارضتين على القول بها .

وبالایراد الأول على الاجماع صفري أشكال بعض مراجع المعصر في التخيير وافق بوجوب الاحتياط في تعارض فتاوى المجتهدين المتساويين في الفصيلة ، وخرج عن ذلك في العالم والأعلم بوجوب تقليد العلم مطلقاً لساء العقلاء عليه مطلقاً .

وبالایراد الثاني على إطلاق دليل حجبة الفتوى أشكال بعض آخر من شراح المروة ، فقال (لأحوط لزوماً عدم التبعيض) . وهو ممن يقول بأصالة التخيير في تعارض الدليلين أو الامارتين

(لكن) الايرادين فيها نظر .

أم الإجماع مع كراهية إجماع علماء عصر واحد في حجته فالظاهر تحققه في المقام لتكرار نقله في مختلف المصنوع على ألسنة المدققين والمحققين (فطرحة) بأنه لا طمأنينة به محل إشكال ، وإن كان مع تفرد الحكم له يصح لا يخلو عن تأمل .

(وأما) إنكار الإطلاق في أدلة التقليد — مضافاً إلى ان مساء العقلاء على التخيير وإن كان دليلاً لئبياً لكن الظاهر شموله لمورد تعارض الامارتين ،

كما أسلفنا هي شرح المسئلة الثالثة عشرة من أخذ العقلاء برأي واحد من الطيبين ، والمهتدين ، والمحامين ، والناشرين ، ونحوهم إذ اختلفوا في الطريق الصالح ، وإن أن الإجماع على التحجير وإن كان هو دليلاً شيئاً لكن إطلاق معقد لإجماع يؤخذ به ويستدل عليه كما هو سيرة الفقهاء . مصافاً إلى ذلك . أن في التقليد أدلة لفظية مطلقة أيضاً وهي الآيات ولرويت التي قدما ذكرهما في أول الكتاب من قوله تعالى (فاستلو أهلكم إن كنتم لا تعلمون) وقوله عليه السلام (من كان من الفقهاء ... فلامواهم أن يقلدوه) وغيرهما .

(فالإشكال) في إجماع صغرى ، وفي الإطلاق الأحوي لأدلة التقليد (غير وحيه) .

(وأما القسم الثاني) من التمييز في التقليد فهو في مسلتين أو المسائل المرتبطة بعضها ببعض وله ثلاث صور (إحداهما) ما إذا لزم من التمييز بحالفة عملية للواقع (ثانيها) ما إذا لزم منه بحالفة عملية لأبيها (ثالثها) ما إذا لم يلزم من التمييز لا بحالفة عملية للواقع ولا اعتوبي المجتهدين .

(أما الصورة الأولى) فكما إذا أفتى أحدهما بوجوب القصر والافطار في الخروج عن محل الترخيص خلال العشرة أيام ثم العود إلى محل الإقامة ، وأفتى الآخر بعدم إهدام الإقامة بذلك ، فذهب إلى محل الترخيص ورجع يصلي تماماً مفتوى الثاني ، ويفطر مفتوى الأول (والظاهر) من كل من وصلنا فتاواهم مانع عن مثل هذا التحجير ، للمعلم الحاصل له بأن أحد عمليه مخالف للواقع ، للتلازم المعروف من الشريعة بين القصر والافطار ، والتمام والصيام إلا ما خرج بدليل ، وإن كان في بعض الشروح قال (علي فيها تأمل) لكنني لا أطعمه للتأمر به ، ولعل وجه التأمل وجود المصلحة السلوكية في كلتا الفتوين ، لكنه محض منع خصوصاً في مثل المقام (وقد) يحصل في مثل ذلك علم

إحتمالي بوجوب شيء عليه ، كما هي المثال لو صلى الظهر قصرأ بفتوى أحدهما والمصر تماماً بفتوى الآخر ، حيث يعلم إحتمالاً بسطلان إحدى صلاتيه فيجب عليه الأعادة أو القضاء .

(وأما الصورة الثالثة) فكما لو أفتى أحد المجتهدين بوجوب السورة في الصلاة دون جلسة الاستراحة ، وأفتى الآخر بالعكس ، ثم صلى انقلد صلاة حادثة عن كل من السورة والجلسة ، تقليداً للاول في ترك الجلسة ، وللثاني في ترك السورة ، حيث يعلم - بذلك - من أن صلاته لا يضمها لا المجتهد الأول ، ولا المجتهد الثاني ، لكن لا علم له بمخالفة صلاته الواقع ، لعدم العلم القطعي بوجوب شيء من السورة أو الجلسة في الصلاة (فهل) يجوز مثل هذا التعميص (فيه وجهان) من أن هذه الصلوة ككل لا تستند إلى حجة شرعية ، فليس هناك واحد من المجتهدين يقول بصحتها (ومن) أن كل جزء من آخر ، الصلاة موضوع مستقل ، ومورد للأحكام الشرعية ، وقد كان يجوز للمقلد تقليد هذا المجتهد ، وذلك ، فقلد أحدهما في جزء من الصلوة ، وقلد الثاني في جزء آخر ولا دليل على وجوب مطابقة الصلوة كلها لفتوى حاشية واحدة لمجتهد واحد . (وعن) الشرح الانصاري (قدس) إحتياط عدم جواز التعميص ، وفي تقارير بعض المعاصرين الاشكال عليه ، وقد مثلاً له بما لو أفتى أحد المجتهدين بوجوب صلاة الجمعة ، ووجوب السورة ، وأفتى الآخر بعدم وجوب الجمعة ، وعدم وجوب السورة ، فصلى فقلد الجمعة بدون السورة (والمسئلة) يحل تردد وإن كان الأحوط عدم الجوار .

(وأما الصورة الثالثة) التي لا يلزم من التعميص في المسئلتين لا مخالفة عملية للواقع ، ولا لفتوى المجتهدين معاً ، كما لو أفتى أحدهما بوجوب السورة والجلسة معاً ، وأفتى الآخر بعدم وجوبها ، فصلى المقلد مع السورة بلا حاشية ، فإن صلاته ليست مخالفة للواقع لعدم العلم بها ، ولا لفتوى كلا المجتهدين ، إذ هي مخالفة فقط لفتوى من يقول بوجوبها معاً ، وليست مخالفة

للقوى من يقول بعدم وجوبها (والظاهر) عدم الاشكال في صحة مثل هذا التعميص لانه في الحقيقة ليس تعميصاً ، بل تقليداً للذي يقتضى بصحة ذلك ، وإن كانت صورته صورة التعميص للاستناد في كل حزه الى مجتهد .

(وأما القسم الثالث) من التعميص في التقليد ، وهو ما كان في مسألة وحده ، كما لا أفتى أحدهما بوجاهة عرق الجلب من الحرام ، والآخر بطهارته ، فلاقى هذا العرق إنباء ماء ، فقلد القائل بطهارته فشرب من الإناء ، وقلد القائل بالوجاهة فترك الوضوء او الفسل به الى التيمم (فهل) يجوز مثل هذا التعميص مطلقاً ، أم لا يجوز مطلقاً ، أم يحصل ببي ما إذا لم تمت بحاجة قطعية الواقع ، أو لرأييهما (على الخلاف) مطلقاً ، أو في وقعة خاصة فلا يجوز ، ودين ما إذا لم تلزم المخالفة القطعية فيجوز (وجود) بل في دمض الشروح اما اقوال ايضاً (والاقوى) لأخبر ، وإن كان لاحتياط مع المنع مطلقاً .

(ومثل) المخالفة لقطعه للواقع ، ما لو دخل وقت الصلاة وليس معه ماء سوى ما لاقى عرق احسب من احرام ، فقلد القائل « بطهارة » وعسل به اسم المذهب في الصلاة ، وقلد القائل بالوجاهة فترك رفع الحدث به ، وتيمم للصلاة ، حيث انه يعلم بطلان صلاته ، لأنه إن كان العرق طاهراً فصلوته مع التيمم حال وجود الماء والقدرة عليه ، طلة ، وإن كان العرق نجساً ففصل الدم به نجسته وصارت صلوته في النجس .

(لكن) قد بقى . بأن العلم بالمخالفة القطعية الساتج من اتباع دليلين ليس عزيز الوجود في الحق ، كمسئلة جمع استصحاب طهارة الاعضاء ، واستصحاب الحدث الموجب للتيمم ، حيث انه يقطع بالمخالفة للواقع إما في طهارة أعضائه ، أو في تيممه مع وجود الماء (فتأمل) .

(واستدل) بالمنع مطلقاً ، بأنه من صغريات العدول ، وهو من الحي

الى الحي غير حائر (أما) على القول المعروف بأن التقليد هو العمل — لا مجرد الالتزام — فالعمل برأي مجتهد في مسألة ، والعمل برأي مجتهد آخر في نفس تلك المسألة عدول (وأما) على القول بكون التقليد هو الالتزام (فلأن) فتوى المجتهد بما اها تتعلق بالحكم الكلي دون خصوصيات الموارد ، كان الالتزام بفتوى هذا في مسألة ، ثم الالتزام بفتوى مجتهد آخر في نفس تلك المسألة عدولاً عن الأول الى الثاني (إذ) لا يمكن الالتزام بالرأيين «كليين المتعالمين» .

(وفيه) — مضافاً الى ما قدما من الاشكال في اطلاق حرمة العدول — أن كون المقام من العدول لا يخلو من حفاء ، إذ لدليل الذي أقيم على حرمة العدول هو ان الامارات — ومنها فتوى الفقيه — هي وحدها للجاهل ، والمقلد بالتقليد من المجتهد خرج عن كونه جاهلاً ، فلا صحبة للأمارات في حقه (وهذا) الدليل لا يشمل تقليد مجتهدين في مسألة واحدة ، إذ (على القول) بكون التقليد هو العمل فواضح ، لأنه بعد لم يعمل حتى يخرج عن كونه جاهلاً بل يعمل بالفتويين معاً قبل صدق التقليد عليه ليرتب عليه صدق العدول (وأما) على القول بكون التقليد هو الالتزام ، فهو أيضاً كذلك ، إذ الالتزام بالفتويين كان معاً فلا تقدم للالتزام بهذه الفتوى ، حتى يكون الالتزام بالأخرى عدولاً عن الاولى (نعم) لو التزم بالعمل باحدى الفتويين التزاماً قطعياً فلا تردد ، ثم أراد الالتزام بالفتوى الاخرى ايضاً ، فبإساءة على الالتزام يشكل الامر (اللهم) إلا أن قبل بعدم صدق العدول حينئذ ايضاً ، لأن العدول معناه ترك الاول والأخذ بالثاني ، وفيما نحن فيه ليس ترك الاول ، بل الأخذ بالاول والثاني معاً (لكن) فيه : أن القائلين بحرمة العدول ليس دليلهم على الحرمة وجود لعمد (العدول) حتى يدر مدار صدقه وعدمه ، وإنما دليل حرمة العدول ارتفاع جهل المقلد بالتقليد ، وعلى القول بأن التقليد هو الالتزام ، فالالتزام باحدى الفتويين يرفع جهل

وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة ، أو الورع ، أو نحو ذلك فالأولى بل الأسوط إختياره .

لقلد ، فلا يبقى مجال لجميع الفتوى الشبهة يحقه ، لكونه عالماً ، والفتوى حجة في حق الجاهل .

(والحاصل) أن الأقوى حوز التمييز مطلقاً في الاقسام الثلاثة ، إلا ما أوجب العلم بخالفة الواقع المطلوب ، وهكذا ما أوجب مخالفة لرأبي لمجتهد كليهما على الأسوط .

[وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة ، أو الورع ، أو نحو ذلك] من الأوصاف غير العلم ، لما سبق من فتوى المصنف وحب تقديم الأرجح علماً ، ونحو ذلك كالأرجح اجتهداً ، لكونه أصمى دهماً ، أو أقوى حدساً ، وما شاكلها [فالأولى بل الأسوط إختياره] وقد سبق عدم الدليل إصلاً على تقديم الأرجح في مثل ذلك ، لكن الأولوية العقلية لا بأس بها ، أم الاحتياط الشرعي خصوصاً مع كلمة (بل) الدالة على الاضرب واحدة نها احتياط وجوبي (ففيه إشكال) .

(فرعان) ذكرهما الفقهاء في المقام :

(الأول) لو أحد المقلد الفتوى العامة للعمل بها في فرد خاص ، فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر في فرد آخر أم لا (مثلاً) لو سئل العامي المجتهد الأول القائل بمعاسة كل كافر عن نجاسة (الوثني) فافتاء بالنجاسة ، وعمل بقوله فاحتسب عن الحساد الوثني الموجود في بيته ، ثم جاء له خادم ثالث نصراني ، فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر قائل بطهارة أهل الكتاب مطلقاً ، أم لا يجوز مطلقاً ، أم يفصل بين ما إذا كان المجتهد القائل بنجاسة الوثني

والنصراني قد انتزع الحجاسة من دليلين هاتفي فيها بقنوى واحدة ، وبين أن تكون فتواه بالحجاسة فيها مأخوذة من دليل واحد يعمها فيجوز التمييز في الاول دون الثاني (وجوه) بل أقوال .

(من) أن التقليد - عملاً كان أو التزاماً - قد تعلق بالوثني فقط ، وحكم النصراني مسألة أخرى ، يحوز للمقلد تقليد مجتهد ثان فيه ، لأن المحذور في عدم الجوار هو صدق العدول ، ولا يصدق فيه نحن فيه ، فيحوز تقليد الثاني في النصراني مطلقاً .

(ومن) أن صدق العدول وعدم صدقه يقتضيان كون الموضوع واحداً أم لا ؟ والوحدة وغيرها في المقام أيضاً بعد العرف بل بيد الشارع ، ولما كان حكم الوثني والنصراني واحداً شرعاً ، كان تقليد الثاني في النصراني ، بعد تقليد الاول في الوثني عدولاً عن الاول ، وذلك بطريق ما أو قلد أحد المجتهدين في طهارة طائفة من النصاري ، ثم قلد مجتهداً آخر في نجاسة طائفة أخرى من النصاري ، أو قلد أحدهما في الحكم بطهارة واحد من النصاري ، ثم قلد للمجتهد الآخر في الحكم بنجاسة رجل آخر من النصاري ، فكما لا يجوز ذلك لوحدتها شرعاً موضوعاً وحكماً ، وإن كانا مختلفين عرفاً ، وحتى عدم النصاري أنفسهم ، في بعض المصاديق ، كذلك في مثل الوثني والنصراني ، فمساء على ذلك لا يجوز تقليد الثاني في طهارة النصراني مطلقاً .

(ومن) أن حكم المجتهد الاول بنجاسة الوثني والنصراني إن كان منزعاً من دليلين مختلفين ولكن المجتهد غير عنها بتمبير واحد ، وألقاه بصورة مسألة واحدة حار التمييز لأنه في الواقع تقليد مجتهدين في مسألتين ، ولا يعرف في ذلك أن تكون المسألتان ذات حكم واحد ، أو حكمتين ، وإن كان الحكم بنجاستها منزعاً من دليل شرعي واحد ، فهو من التمييز في مسألة الواحدة الذي لا يجوز .

المسئلة (٣٣) - هل يجوز تقليد مجتهد في حكم وتقليد آخر في موضوعه ؟ — ٥٤١

(أقول) الذي يساعد عليه الضر هو الاول ، وإن كان الأحوط الثاني ،
ام التفصيل فليس سوى وجه اعتناري لا تنفي الاحكام الشرعية على مثله .

(الفرع الثاني) هل يجوز التمسك في التقليد بين الحكم والموضوع ،
فيقلد مجتهداً في موضوع ، ويُقلد آخر في حكم ذلك الموضوع ،
المتعاملين في الفتوى ، كما لو أقر أحدهما بوجوب التيمم البدن عن الفصل
لكل صلاة ما دم العذر باقياً ، والآخر بعدم وجوب أكثر من تيمم واحد
ما دم العذر ، واحتلفت فتاواهما في ان التيمم موضوعاً ضرورة واحدة ، و
صريحان (فقلد) أحدهما في الحكم ، والثاني في الموضوع (أقول) .

(أحدهما) الحوار مطلقاً ، لما مر من حوار التبعيض مطلقاً إلا إذا
أوجب الحاجة القطعية للرفع ، أو لفتوى المجتهدين (على الأحوط) .

(ثانيها) عدم الحوار مطلقاً ، وسند له بأمر غير خالية عن الاشكال :

(منها) أن الحكم ما كان متقوماً بموضوعه ، فهو راجع في موضوع
الحكم إلى مجتهد آخر كان ذلك مضافاً لتقليده للأول في حكم هذا الموضوع ،
لأن الحكم إنما كان لهذا الشيء في نظر المجتهد الاول لا لغيره ، فيكون فيه
مساوئ العدول ، إذ لم يكن هو سبب من التبرير .

(وفيه) - مضافاً إلى ان المنافاة للتقليد الاول ليس محذوراً قطعياً حتى
يجعل دليلاً للطلال - انه الموضوع والحكم شيئان ، نظير حكيم متلارمين
في نظر مجتهد واحد غير متلارمين في نظر مجتهد آخر ، حيث قدما حوار
تقليد أحدهما في أحد الحكمين ، وتقليد الآخر في الحكم الثاني ، وارتباطها
(أي لموضوع والحكم) في نظر هذا المجتهد لا يجعلها في الواقع
واحداً .

(ومنها) ان المجتهد أفتى بالحكم لهذا الموضوع الخارجي المعين في
نظره ، لا لكل ما قدر أنه موضوع له .

(وفيه) - ايضاً مضافاً الى ان نظره لا يوجب تقيد المقلد به اكثر مما قلده فيه ، نظير الحكمين المتلزمين بنظره - ما عن المحقق الاصفهاني (قدس) من ان المجتهد يعني بالحكم الموضوع الواقعي لكنه يصور تصوراً آخر ان الموضوع الواقعي هو ذلك المعين ، فلا منافاة .

(ومنها) على فرض تسليم تعلق الحكم بكل مضمون لفظ الموضوع ، لكن تعيين المضمون لا يجوز فيه التقليد إذ التقليد في مضمون اللفظ راجع الى التقليد في الحكم ، والمفروض انه مقلد في الحكم ، فيلزم تقليد مجتهدين في حكم واحد (وفيه) - مضافاً الى مرّة - به لا بسم لزوم كون ترتيب الحكم على الموضوع بنظر المجتهد ، وليس ذلك من تقليد مجتهدين في حكم واحد ويمكن تنظيره بما لو اختلف المقلد في الموضوع وأدى نظره الى خلاف فتوى المجتهد الذي قلده في حكمه .

(ثالثها) التفصيل بين الموضوع الشرعي الحلي ، والمستسط ونحوها ، يجب فيه ايضاً التقليد كالنبيم مثلاً المذكور في صدر الفرع فيجوز التعميم ، وبين الموضوع الخارجي العرفي كانه فلا يجوز ، وذلك لان الموضوع الذي يجب اخذه من طريق شرعي هو وحكم سواء ، بل التعريق في الموضوع والحكم انفساً هو في الاسم فقط ، وإلا فهي كالحكمين الذين يجوز فيها التعميم ، واما الموضوع الخارجي العرفي فانه (ولا) لا يجوز التقليد فيه اذا تخالف نظر المقلد والمجتهد فيه - كما هو المعروف بينهم - فلا يبقى محل لتسمية ذلك تعميماً في التقليد (وثانياً) على القول بجواز التقليد فيه ايضاً لصدق (الحدود) في قوله *يختار* (واما الحوادث الواقعة) على الموضوعات العرفية الخارجية بها ، كما ذهب اليه البعض ، ويميل اليه الأكر ، عيسى لموضوع (ح) شيئاً وراء الحكم ، بل الانشائية دقيقة ، فلا محل للتعميم فيه .

وهي المقام فروع اخرى تعرض لذكرها لبعض تركاها خوفاً التطويل .

المسئلة (٣٤) - الأقول الخمسة في العدول إلى الأعلم ————— ٥٤٣

مسئلة (٣٤) إء قلء من يقول بجرمة العدول حتى إلى الأعلم ، ثم وءء
أعلم من ذلك المءءءء ، فالأءوء العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول
بعدم ءوءزه

[مسئلة (٣٤) إء قلء من يقول بجرمة العدول حتى إلى الأعلم ، ثم
وءء [مءءءء آءر [أعلم من ذلك المءءءء ، فالأءوء [وءوءاً [العدول
إلى ذلك لأعلم وإن قلء الأول بعدم ءوءزه [لءءارض (الاءلئة) الموءءة
بوءوء ءقلءء الأعلم مءلءعاً مع (العدول) المءءءى لعدم ءوءه ، لءكن
الاءلئة أولى بالمراءعات ، لأطلاق آءلها ، ءق لمثل العدول ، إء كما قالوا إن
مع وءوءء الأعلم لأءوءة لءئوى عفر الأعلم ، (فالعدول) ءءءءر لءس
العدول المءرم ، إء المءلءم معه هو العدول عى المءءءءءءءاء للءرائط ،
والمءصول - مع وءوءءء الأءصل - لءس ءامعاً للءرائط. ولد قءء (المءءن)
الءئوى بـ (الاءءباء) إما لءاك ، وإما لأن اصل وءوء ءقلءء الأعلم عءءه
مءى عى الاءءباء ، لا على الءئوى ءرمئة كما مر في المسئلة الءابئة عءرة
ءءء قلء (بعء ءقلءء الأعلم مع الإمكان عى لأءوء) .

، ولأقوال (في مسئلة ءمة (آءءها) للمءءن وءل من لم ععلق عى هءه
مسئلة او علق بءءءل ءءباء للمءن إلى الأقوى ، والأظهر وءوءها وهو
وءوءء العدول إلى الأعلم مءلءعاً .

(ءابها) عدم وءوءء العدول مءلءعاً ، وهو قول ءل من لا بوءء ءقلءء
الأعلم مءلءعاً ، أو في صوءة الءءارض مع مسئلة العدول .

(ءالها) الءءصء بى العلم والمءالعة بى الءئوىء وعدمه ، بوءوءء العدول
فى الأول ءوء للءابى .

(رابعها) التفصيل بين فتوى الاعلم بوجوب المدول ، وعدمه ، فيجب المدول في الاول دون الثاني .

(خامسها) وهو للسيد الدروجردي (قدس) في التعليل من التفصيل بين تردد المقلد فيجب الاحتياط بين القولين ، وعدمه فيجب المدول .

(استدل) للاول باطلاق وجوب تقليد الاعلم ، لثناء المقلد عليه مطلقاً ، فيجب تقليده ابتداءً واستدانةً ، والمدول اما لم يعر إذ كان عن طمعة ، وفتوى المصول لا حجة له بحيث فتوى الافضل ، فليس المدول عن المصول الى افضل عدولاً عن الطمعة ، وليس المقلد المصول حين وجود الافضل عالماً بالوضعية الشرعية ، فيتم دليل وجوب تقليد الاعلم بلا مراجع .

(لكنك) وقفت في شرح المسئلة الثانية عشرة على عدم تمامية الدليل مطلقاً على وجوب تقليد الاعلم فراجع .

(واستدل) للثاني (إما) بعدم وجوب تقليد لاعلم مطلقاً ، او في ضرب تعارض مسئلة تقليد لاعلم مع مسئلة المدول ، إذ تقليد لاعلم ليس سوى احتياط ، لكن المدول ايضاً بمعنى احتياط بتركه ، لكون المقلد عارفاً باوطبيعة الشرعة ، ومثله لا حجة لأدلة لامبرت عليه ، والدليل انكامل للروم تقليد الاعلم لا يشمل .

(و استدل) للثالث : بأن تقليد الاعلم انما كان يجب في صورة العلم بمخالفة فتواه مع فتوى المصول ، فهي مثل هذه الصورة يجب المدول ، لو وجب تقليد الاعلم فيها ، وفي صورتها العلم موافقة العتوين ، أو عدم العلم بالموافقة والمخالفة لا يجب المدول لعدم وجوب تقليد الاعلم حينئذ (بل ربما) يقال في مقام بعدم حوازه للاشكال في أصل جوار المدول ، وعدم وجود ما يقابل هذا الاشكال من وجوب تقليد الاعلم في هذه الحال .

مسئلة (٣٥) إذا قلد شخصاً بتحويل انه يريد بيان عمروأ فإن كانا متساويين في العصلة ، ولم يكن على وجه التقييد صح وإلا فشكل

(واستدل) للربيع بأن على العامي تقليد لأعلم ، فإن أفق الأعلم بوجود العدول حيثشتر وحب عليه العدول ، وإن أفق بحرمة العدول حرم عليه العدول ، وإن أفق بجوارها حار له العدول وعدمه .

، وقد يستدل (للعامس) بأن مبدل أصل التقليد عقبه ، فإن تردد فيها أهله وحب عليه لاحتياط لانه الطريق المسلم عنده حيثشتر ، وأصل الاشتغال في تقدم حكم ، وإلا فالعدول إلى الأعلم واجب مطلقاً

(لكن) الذي يسمى رتبته هو القول الذي ، وإلا فالربيع ، إذ على فرض وجوب تقليد لأعلم ، فالتبع فتوى لأعلم ، فإن أفق بوجوب العدول وحب ، وإلا فلا ، وهو ما ارتضاه السادة الأصطهباقي ، والشاهرودي ، والكلابكاني فيما يحضرن من التعليقات .

[مسئلة (٣٥) إذا قلد شخصاً بتحويل انه يريد بيان عمروأ فإن كانا متساويين في العصلة ، ولم يكن [تقليده لزيد [على وجه التقييد صح [تقليده لعمرو [وإلا [مع فقد التساوي في العلم ، أو وجود التقييد [فشكل [أم مع فقد التساوي فيشكل لا مطلقاً ، بل إذ كان عمرو الذي قلده معصولاً ، ويريد أقص ، لوجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، (لكن) إذ كان عمرو - اندي تحيله زيداً وقلده - هو الأعلم فلا يشكل تقليده له (وأما) مع التقييد - أي : قال مثلاً أنا قلد هذا الرجل الذي هو زيد ، ولو كان هذا الرجل الميئن غير زيد فلا أقله - فالاطلان من أجل أن (ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع) فتقليد زيد الذي قصده لم يكن له وقع ، لأنه لم يعمل

معناوى ريد، وققليد عمرو الذي وقع لم يكن مقصوداً، لعمدته بماواه (هذا) هو توضيح كلام الماتن .

(أقول) اما مع فقد التسوي فهو مسئلة تقليد الأعلم الى طبيب الكلام فيها عند شرح المسئلة الثانية عشرة ، وذكر الاقوال فيها بالوجوب مطلقاً ، وعدم الوجوب مطلقاً ، والتفصيل بين العلم بالخالعة في التسوي ولو إجمالاً وبين عدم العلم، وغير ذلك، وقد ستقرنا في المسئلة وفقاً لمص - كصاحب الخواهر وغيره - عدم الوجوب مطلقاً ، وإن كان لاحتياط فيها منها أمكن وسهل جداً . وأما مع التسوي فهو يدي سقرنا ظهور التمييز بينهما .

(وأما ، التمسد وعدمه ، فقد أشكل على ماتن معظم المعقنين الذين يحرصون تعليقهم بأن التقييد لا دخل له في التقليد (إدا ، لمعروض أن عمرواً ارضاً حائر التقليد مثل ريد والتعيين) في لاهم لا سطه ، إدا ليس التقليد من الأمور القصديه - كما سذكر الآن - من هو تطبيق للعمل على فتوى شخص آخر . (والتعيين ، لم يعم دليل على اشتراطه كما استلزم مفصلاً في شرح المسئلة السابعة عند قول ماتن ، بقول مجتهد معصن) ، قدس في المقام سوى أن (عمرواً) حائر التقليد ، وهذا لعامي فنده سيكون صحيحاً .

وفي فقريرات بعض مراحع العصر تفصيل للفرق بين العسوين القصديه التي تعتبر بالقصد ، كالتحدث) و (بتأديب) ونحوهما وبين العسوين غير القصديه التي هي في الواقع - سواء الواقع الخارجي ، و الواقع الاعترافي ، او الواقع الاتراعي - إما صيغة و موسعه ، وليست محلاً للاطلاق والتقييد ، إدا لاطلاق والتقييد إنما يكونان فيما يمكن أن يكون أحياناً هكذا ، وأحياناً هكذا (والتقليد) من العسوين غير القصديه ولا يتغير بالتقييد وعدم التقييد ، إدا التقليد هو العمل استناداً إلى فتوى الغير ، ومثله ليس قابلاً للتقييد وعدمه ، حتى يكون مع التقييد بالخلاف باطلاً ، ومع عدمه صحيحاً .

وفي بعض الشروح قسم تفصيل المسئلة الى صور أربع :

(وإما) زيد وعمرو متساويان في الفصيصة متوافقان في الفتوى .

(وإما) مختلفان في الفتوى ، متفاضلان .

(وإما) متساويان في الفصيصة مختلفان في الفتوى .

(وإما) العكس .

(والبرام) الصحة مطلقاً في الصورة الأولى بلا إشكال (وكذا) في الصورة

بردمه سواء على عدم وجوب تقليد الأعلام مع موافقة فتوى له في الفتوى
المفضول .

(والبرام) وجوب تقليد الأعلام في الصورة الثانية مطلقاً ، فإن كان

عمرو ، الذي قلده هو الأعلام صح مع التقييد وعدمه ، وإن كان هو المفضول
بطل تقليده مع التقييد وعدمه .

(والبرام) التعبير في الصورة الثالثة ، سواء على عدم التعبير مع التساوي

في نفسية بصورة خلافهما في الفتوى أيضاً ، وعلى القول بعدمه - كما عليه
بعض مراجع العصر - فالاحتياط .

(وما ذكرناه) يصح ما في تعليقه السيد الحكيم (قدس) من تبديل

إشكال لما في المسئلة في الفتوى بأنه كلا تقليد حيث قال (بل الظاهر
حريص حكم العمل بلا تقليد) (إذ) لا شك أنه تقليد ، وانعروض صحة
التقليد لعمرو ، فلماذا يكون كلا تقليد ؟

(هذا) كله سواء على ما هو المعروف من أن التقليد هو العمل .

(وأما) سواء على أنه لا يلزم العمل ، لا العمل نفسه ، فهل تختلف

الحال ؟

مسئلة (٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور (أحدها) أن يسمع منه شفاهاً .

(قد يقال) بالاحتلاف ، إذ التزمه كان يعبر ما عمل عليه (وقد بعصل) فيه بين التزامه بتقليد زيد ، ثم تخيل عمرو أنه يريد ، ومن التزامه بتقليد عمرو . هذا المعتبر المشعشع — ولكنه تخيله ريداً ، فانقول بالسلطان في الاول دون الثاني .

(أقول) الظاهر عدم احتلاف الحال مطلقاً ، إذ لالتزامه من العمل ، ولا يمكن صدور عمل بلا التزام ، (نعم) به أخطأ في تصور ان عمله هذا الصادر منه نتيجة التزامه بتقليد زيد ، ولكن هذا الخطأ في تطبيق التزامه لا يعتبر التزامه عن كونه التزاماً في العقر الدائن عما يؤديه وبعمله (فتأمل) .

[مسألة (٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور (أحدها) أن يسمع منه شفاهاً] ولا إشكال ولا كلام في صحته ، إذ السهو والسيان والغلط مدفوعة بالأصل العقلاني ، واحتمال التقية أيضاً مدفوع بأصل عدمها ، واحتمال عدم مطابقة قوله لاحتجاده — إذ الحججة شرعاً هو احتجاده ، ونقله شفاهاً إحساناً عن الحججة — مدفوع (بالسيرة) العقلانية على عدم التشكيك في أن ما قاله الشخص عن نفسه هل هو مطابق لما يمتقده أم لا ؟ (ودلائل) كقوله تعالى (فاستأخوا أهل الذكر) فإياها تدل على أن حوهم مقبول (وداروايات) الارحاعية الى آحاد الرواة والى جملتهم (وبأنه) بما لا يعظم إلا من قبله، وبغير ذلك . فهذا مما لا إشكال ولا خلاف فيه (وفي بعض التقريرات) حججة قون المجتهد نفسه وإن لم يعد الاطمينان (مستدلاً) عليه بأنه من خبر العادل بناءً على شموله للموضوعات .

(وبأنه) مما لا يعلم إلا من قبله ، وهو حجة مطلقاً ، مع لاطمئنان وعدمه .

(وبأنه) من الإقرار على النفس ، لصحان كل معص ما يقتضى به .

(وبأنه) من باب حجية الخبر الواحد الدل بالترم على ثبوت الحكم الكلي .

(أقول) لا يبعد ذلك ، وإن كان في بعض أدلته مناقشة ، لكن لأقوى (ح) لاحتياط ، خصوصاً إذا قدمت قرئن على خلاف ذلك كغلبة السهو على المجتهد ، (وشدة البقية مما يكون احتمال القول تقية قوياً جداً ، وبحوكمها ما لاحتية معها للقول في المعام ، لأن الاصل العقلاني منصرف عن مثل ذلك ، ولآيات والروايات انما أرشدت إلى ما جمع لاصل العقلاني حجة لا أكثر من ذلك ، فلا مورد لاحتمال إطلاق الادلة الشرعية لمثلها ، لانها لا إطلاق لها ومصعبا إمضاء ما هو ديدن العقلاء في حدود ديدنهم (والحاصل) حجية قول المجتهد في المقدار لتعارف لدى العقلاء .

(ومع) الشك ، فإن كانت حالة سابقة في البين من عدم السهو ، أو السهو منه ، تنصبت ، وإلا فالاصل العقلاني محكم ، وهو بناء القول عن المعتقد (هذا) .

(وفي حكم) ذلك . كل ما رجب العلم المعادي «لعتوى» مثل التواتر ، أو الخبر المحفوف بقرائن توجب العلم به ، أو «لعمل كما لو رأى» لمجتهد بصلي عند استتار القرص قبل دهاب الحمرة ، فإنه يعلم بأن فتوى ذلك ، أو رآه يقره التسميحات الأربع مرة واحدة في الثلاثة والرابعة ، أو رآه يترك قراءة السورة ، ونحو ذلك .

الثاني أن يُنجز بها عدلان

(ثم) إن التلفون ، والراديو ، والتلفزيون ، واللاسلكي ، والشريط الصوتي ، ونقل الأتار الصناعية ، ونحوها حكمها حكم المشاهدة إذا حصل الاطمينان الى ان اشكلم هو المجتهد ، وهذا غاماً يكون كما لو شل العمي المجتهد عن مسألة فأصابه المجتهد عن حلف الثاب ، أو وهو في الحدم وحصل للعمي اليقين بأنه المجتهد نفسه أحياه ، فكما لا يجد للاشكل فيه ، لا يجد للاستشكل فيه ذكرناه (ونؤيد) ما ذكرناه اعتقاد العقلاء في أهم أمورهم العرسية ، والمالية ، والدموية ، وغيرها على هذه لأمر (نعم) لو احتمل ... عقلائياً - خلاف ذلك ، كما اذا كانت للحكومة مصلحة سياسية في نقض فتوى المجتهد في راديو أو التلفزيون ، أو غيرها ، وكانت قادرة على التروير لصعب المجتهد عن مقاومتها ، أو احتمل التروير في الشريط الصوتي ، أو نحو ذلك لم يعتمد عليها لعدم بناء من العقلاء على الاعتقاد في هذه احوال

(وما قيل) من أن حجية بناء العقلاء إحصائية ، وهذه الأمور م تكن في زمن الشارع ، من هي أمور حادثة ، فلم يتحقق فيها الامضاء ، فليست حجة (غير وحيه) إذ مع الاطمينان الى هذه الأمور فندرج موضوعاً في (فتوى المجتهد) فكما يدل على أن فتوى المجتهد حجة يشملها كما لا يخفى

(وفي حكمها) الإشارة المفهمة ، لا لمهمة ، سواء كانت بالرأس ، أو باليد ، أو بالأصابع ، أو بالسكوت لدل على المقصود . وعبر ذلك بما تطمش النفس اليها .

[الثاني أن 'يُنجز بها عدلان] بناءً على ما هو الحق المشهور من عموم حجية البيعة وقد مضى الاستدلال على ذلك في شرح المسئلة العشرين عند بيان

الثالث : إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق بوجوب قوله الاطمينان وإن لم يكن عادلاً

ما يثبت به اجتهاد المجتهد ، والمسئلة الثالثة والعشرين في بيان ما تثبت به العدالة

ولا فرق هنا في الشهادة القلبية والقولية كما مر ، فلو رأساً عدلين من اقدمين المجتهد معين بقرءان النسيجات لاربعة مرة واحدة ، او بتركان قرئته السورة في الصلوة الواحدة ، أو غير ذلك كفي ذلك في اثبات فتوى ذلك المجتهد لمقلد آخر (وسواء) على ما ذكرنا غير مرة من عدم وجوب التعيين في مرجع التقليد وكيفية سداد المقلد الى فتوى بمسم حجيتها عاماً وحدابياً ، او علماً تعريضاً (لو رأى) شخص عدلين بتركان السورة في صلوة واحدة عمداً حار له الاعتماد على ذلك وترك السورة في الصلوة الواحدة ، لأن عملها هد بينة عملية على حامية المجتهد الذي أفتى بهذه الفتوى للشرائط ، وكون فتواه ذلك ، وإن لم يعرف هذا الشخص ذلك المجتهد بعينه ، اللهم إلا أن يكون مثل هذا العمل مجعلاً من جهة بعض شروط التقليد ، كما لو احتمل أن يكون العدلان ناقلين على فتوى مجتهد ميت ، فإن هذا الثالث لا يجوز له تقليد من قبله لكونه من تقليد الميت بتدءاً - على (المشه) من الاشكال فيه - أو نحو ذلك .

[الثالث إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق بوجوب قوله لا طمئنان وإن لم يكن عادلاً] لما مر غير مرة في حجتيه ، أما على القول بحجتيه في الموضوعات - كما لا يبعد - قواصح ، وأما على القول بعدم حجتيه في الموضوعات واختصاصها بساب الأحكام فلان حجتيه في نقل الفتوى شأن من شئون الأحكام ، ومناطها واحد ، بل هو هو بعينه ، (لانه) اعتماد

على خبر الواحد في تحصيل الحكم الشرعي ، كما ان نقل رواية عن الامام عليه السلام في تحصيل الحكم الشرعي ويشمله أدلة حجية الخبر كلها (والفرق) بينهما بأن ذلك حكم الله الواقعي ، وهذا حكم ظاهري ، أو مجرد تعبير واعداد (غير فارق) — مضاهياً الى أن ما يقوله الامام عليه السلام ليس دائماً الحكم الواقعي ، بل قد يكون حكماً ظاهرياً ، أو تعبيراً واعداداً كالنقطة ومحورها — ان حجية الحكم الواقعي ليست لأن الحكم واقعي بل لما هو وطبيعة شرعية لمكلف ، وهذا معناه موقوف في نظر العدل الواحد فتوى الفقيه .

(ولأنه) في الحقيقة إخبار عن قول الامام عليه السلام مع بواسطة ، لعدم الفرق بين نقل قول المعصوم عليه السلام ابتداءً وبين نقل ما يتضمن نقل الفتوى التي هي أيضاً إخبار عن مجموع أقول المعصومين عليهم السلام (والفرق) بأن الخبر بنقل حسي والفتوى بنقل حسي (غير ورد) إذ في روايات حجية الخبر الواحد ما يدل على حجية استصحابات الرواة وهدوهم لسائر الناس ، وقد استدللنا بها على حجية التقليد والاحتياط في شرح المسئلة الأولى (فتأمل) .

(والسيرة) مستمرة الحارّة بين المؤمنين بل المسلمين طراً على تلقي فتوى المجتهدين من العدول والنفقات من دون تعقيد بالعدد

(واللاحاق) المحكى عن السيد في المصابيح ، والشهيد في الذكرى وصاحب المعالم فيه ، وغيرهم على حواش تمويل العامي على خبر العدل عن فتوى المجتهد .

(ولما) العفلاء في كل دين وملة في رجوعهم الى هـل الخبرة على الاكتفاء في ذلك بالعدل الواحد ، أو الثقة الواحد ، وبما هو طريق عقلاني الى صدق الطاعة ولم يرد ما يردع به الشارع عنه كالحجة إمامية .

(فإن قيل) ما ورد في لزوم البينة صالح للردع عن هذا الساء .

(قلنا) ليس في أدلة البينة ما يكون عاماً لجميع الامور ، وحاصراً للطريق في البينة ، إذ ادلتها إما خاصة - بالنص أو الظهور - بالرافعات والخصومات ، أو ذكر معها طريق أخرى تشمل قول الثقة .

(وللعسر والخرج) بطرح جمعية حبر العدل أو الثقة في تحصيل فتاوى مرجع التقليد ، إذ تكليف جميع الناس بالمشافهة لمرجع التقليد حرج ، وكذا إراهم بسماع كل فتوى عن البينة ، ونحو ذلك .

(واقوله) ^{ظيّر} في حبر مسعدة بن صدقة (والأشياء كلها على هذا حق يستسبب لك غير ذلك أو تقوم به البينة) بتقريب أن خبر العدل ، أو الثقة نوع من الاستبانة عرفاً .

(وحقال) ن تكون جمعية الاستبانة مبصرة في (ثبات حكم على خلاف أصل الحل ، لأن معنى الحديث (الأشياء كلها حلال لأصالة الحل حتى يستبين لك المحرمة أو تقوم البينة بالمحرمة) .

(هذا لاحتمال) مردود بوحدة المناط ، بل الأولوية ، إذ الحكم المخالف للأصل الشرعي المسلم إذا ثبت بالاستبانة العرفية ، كان ثبوت غيره به أولى ، (وبالإجماع) اتركب ، فلم يفرق أحد في ذلك بين حكم المخالف للأصل وغيره ، وبين مخالف أصل الحل وغيره من الاصول .

(ثم) إن قول الدائن (يوجب قوله الاطمينان) هن هو نوعي أم شخصي ، عمى انه بالاضافة الى ان العدل الواحد أو الثقة يوجب قوله (نوعاً) الاطمينان ، هل يجب ايضاً حصول الاطمينان الشخصي من قوله بصدقه في هذا المورد ، أو بالواقع أم لا ؟ (فيه خلاف) وأقوال : ثالثها التفصيل بين العدل والثقة بجمعية قول العدل بالاطمينان النوعي ، دون خبر للثقة فيجب فيه بالاضافة

الى ذلك الاطمينان الشخصي بصدقه وبالواقع معاً . (وظاهر) الماتن هو احتيار القول الثالث ، اذ أطلق (العدل الواحد) وقيد (خسر شخص موثق) بالاطمينان .

(ومن) هذا الاختلاف هو اختلاف لادلة المعتمدة في المقام سعة وصيقاً (فمن) استند الى امارتيها شرعاً ، وحميتها من ذات التعمد لم يشترط فيها لاطمينان الشخصي ، بل الظن الشخصي بالخلاف ايضاً لا بصره ، لما يستفاد من تضاعيف رويات حجية قول الثقة مطلقاً — وما هو ثقة — لا أكثر من ذلك ، لقوله عليه السلام (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنه ثقائنا) و (أفيوس بن عبد الرحمان ثقة) و (هاشم بن أحمد الدكر) وكل ما ورد في الكتاب والسنة من إطلاق حجية قول الثقة .

(ومن) استند في حجية قول العدل الواحد ، او الثقة الى بناء العقلاء ، وانصرف إمعان الشارع الى ما عليه العقلاء اشترط هادتها للاطمينان ، بعدم ثبوت بناء منهم على العمل بحكم الثقة اذا شكوا في الواقع من جهة امارات آخر ، او شكوا في صدقه في هذا المورد الخاص (وإن) تأمل في ذلك الأخ الأكبر وبعض آخر .

(ومن) فرق بينهما ، فجعل حجية قول العدل اشارة شرعية مستندة الى الكتاب والسنة ، وحجية قول الثقة من باب بناء العقلاء ، فصل بينهما في الحكم ، واعتبر خبر العدل الواحد حجة حتى مع الظن بالخلاف ، دون خبر الثقة .

(لكنه) لا يبعد صحة القول الاول ، من جهة ذم العقلاء من خالف قول الثقة فوق في محذور ، وعدم قبول عدله بأنه لم يحصل له الاطمينان بقوله (وإن) كان الأحوال التفصيل ، بل الثاني لاحتمال قبول العقلاء عدله

إذا استند الى امارات آخر (غير صحة في نفسها شرعاً وعرفاً) اوجبت سلب طمينانه عن قول هذا الثقة بالذات ، أو في هذا المورد الخاص

(ثم) إن إحسان العدل الواحد ، أو الثقة عن فتوى المجتهد لا يفرق فيه أن يكون عنه شهاداً ، أو عن خبر عدلين ، أو عن رسالته المأمونة من الغلط ، أو عن عدل أو ثقة آخر ، أو عن غير ذلك من طرق الاستدانة العرفية ، و الشرعية ، وذلك لأن صحة قول العدل و الثقة باعتبار كشفه عن الواقع ، فكما أن السماع من المجتهد صحة كذلك نفس العدل أو الثقة السماع من المجتهد ، وكما أن إحسان البينة صحة كذلك نفس العدل و الثقة السماع من البينة ، وهكذا مع ترمي الاطراف ايضاً ، فهو مقل ثقة أنه رأى في كتاب ثقة آخر اليه فتوى اهتى ، لا بعد كون ذلك صحة للمقول اليه ، سواء كان الثقة الكاتب يعرفه امقول اليه بالوثاقة ، أم لا ، إذ نقل الثقة ان ذلك الآخر ثقة ايضاً معتمد ، لعدم الفرق في صحة قول الثقة أن يكون نقلًا للفتوى ، أو نقلًا للوثاقة - ما على وحدة المناط ، أو للاسداد الصغير في الرحال بماءاً على شموله لمن انقام ، أو لميرها - (وإن) أشكل فيه البعض .

(وهل) يعتمد على العمل السابق من العدل لواحد ، أو الثقة كالاعتدال على قوله ، بحيث لو رأى زيد عدلاً أو ثقة يصلى الصلاة الواحدة بدون سورة ، مع علمه بأنه مقدر لمن يرجع اليه زيد نفسه (الظاهر) صحة الاعتدال ، لعدم الفرق بين القول ، وبين العمل غير المجمل (والكلام) في اقدم كالكلام في البينة العملية التي أسلمنا قبل صفحات شيئاً من التفصيل فيه ، حتى انه - بناءً على ما استقر بهاء سابقاً من عدم لزوم تعيين مرجع التقليد - لو رأينا عدلاً أو ثقة يصلى الواحدة بلا سورة اعتدلاً على فتوى فقيه يعني بذلك ، جار لما الاعتدال عليه تقليداً لذلك الفقيه غير المعين عندنا ، لأن عمله هذا يدل على اجتماع دالك العقيدة للشرائط ، وعلى أن هتواه كفاية قرأته الحمد فقط في الأوليين ، (لكنه) بشرط كون العمل غير مجمل من ناحية اخرى مثل ما قلنا سابقاً

الرابع : الوجدان في رسالته

من احتمال كونه مستنداً الى فتوى الميت لبقائه على تقليده فلا يجوز لما
الاعتماد على تلك الفتوى ، لأنها بالدسة اليما من تقليد الميت ابتداءً ، او
غيره من الاحتمالات العقلانية المقاومة للظهور عرفاً .

[لرابع : الوجدان في رسالته] (سواء) كتبها هو نفسه ، و كتبها
غيره و مضاعها هو ، او كتبها ثقة بأمره ، او يعير أمره ، حتى ولو
بغير علمه .

(أما لاولا) فالحجية إحسان الفقيه عن رأيه ، ولا فرق فيه بين
لاحسان الشفاهي ، أو العملي كما مر .

(وأما لآخران) فالحجية نقل الثقة ، ولا يجب فيها كون النقل بأمر
المجتهد ، بل ولا بطله ، لاطلاق الحجية .

(فما) في رسالة بعض المراجع (قدس سره) من أمه (جميعها بعض
الموثقين) لا إشكال في جواز الرجوع اليها لمقلدي ذلك المرجع اذا كان حاملاً
ثقة عندهم ، بل يكفي شهادة المرجع بوثاقته حتى مع عدم معرفة المقلدين
له (كما) لا يلزم على المرجع نفسه أن يكتب انه جمع بعض الموثقين ، بل يصح
أن يقول : (انها رسالتي ويجوز العمل بها) إذ وثاقة الجامع تكفي لذلك
(اللهم) إلا أن يكون فيه شبه التدليس ، لما تعارف من جمع المراجع رسائلهم
العملية بأنفسهم وكتابتها بأيديهم عالياً — كما ربما يقال — فتأمل .

(عوسوسة) بعض المقلدين في جواز الرجوع الى مثل تلك الرسالة (ثارة)
بأنها ليست جمع المرجع نفسه (وأخرى) بعدم معرفته بوثاقة الجامع ، وعدم

ولا بد أن تكون مأمونة من اللفظ

الاطمينان الى شهادة المرحع بعنه لحن ظنه بالناس ، وخصوصاً من هو من حاشيته ، ونحو ذلك (في غير علها) .

(ويدل) على صحة الرسالة (الاطمينان) النوعي اليها (وعدم) الفرق بينها وبين مشابهة ، (وصدق) الاستئانة عليها عرفاً ، (ومكائات) الأئمة عليهم السلام في احوية المسائل للوارد ، (وكذلك) التوقيعات الخارجة من الساحة المقدسة (عمل الله تعالى مفرجه وحمله من أنصاره وعوانه) ولو لم تكن الكتابة صحيحة لم يقرر عليها الأئمة المعصومون (صوت الله عليهم أجمعين) (والسورة) القطعية المنيرة طامراً الى ركن المعصومين عليهم السلام ، (وغير ذلك) .

[ولا بد أن تكون] الرسالة [مأمونة من اللفظ] وقال جمع من الشراح : بل يكفي كونها مورداً لأصالة عدم الخطأ والعلط (والفرق) بينهما أن الأول اطمينان شعبي ، والثاني اطمينان نوعي

ومستند الخلاف في ذلك هو الخلاف في أن بناء العقلاء على العمل بالمكائات أم لا ينحصر في صورة الاطمينان الشعبي الى صحتها ، م يكفي فيها الاطمينان النوعي (الاحوط) الأول ، وإن كان الثاني غير بعيد ، خصوصاً علاظة ما مثله من دم العقلاء من ترك كتابة التخويف ولم يقتض عا قصته لها كتابة ، ثم وقع في الملاء ، ولا يقصرون عدده بأه لم يطمئن الى صحة الكتابة اطميناناً شخصياً مع كون الاطمينان النوعي في مثلها موحوداً .

(وما يقال) من عدم جريان أصالة الخطأ في الكتابة ، خصوصاً الكتب المطبوعة الموحودة في هذا الزمان ، لعدم خلوها عن الخطأ والعلط (فمعه)

— مصافاً إلى تقرير المعصومين عليهم السلام حجيتها في مكاتبتهم — أن العلق البشير لا يضر بالنسبة إلى الأحكام الكثيرة الموجودة في الرسالة (أما خلا) ولمقدم بناء العقلاء على الاعتناء بمشله في جميع أمورهم (وربما) يستدل لذلك بكون العم الاحالي في المقام (إما) غير محصور لكثرة المسائل التي أفتى به المفتي (أو) محصور ولكن خروج بعض الاطراف عن مح ابتلاء المقلد اوحب كون العم بالخطأ أو السهو في بعضه غير موجب لدخيره . وأما نقصاً فيما في نقل المعتقد نفسه شعاعاً من الخطأ والقلط أحياناً بمقتضى الطسمة البشرية ، فلو أوجب بعض الخطأ في الكتب عدم حجيه الكتب ، لأوجب ذلك عدم حجة نقل الفقه نفسه فتوه (وك) رأينا ومعهما أن «فقهاء أخطأوا في حوب المسئلة ، فلما أفتتهم بعض أصحابهم إلى الخطأ شكروا اليه ، واعترفوا بالخطأ (وقد نقل) عن ادرجع بورع الركي الشيع عدد الكريم الحائري البردى (قدس سره) وهو حررت الفقه والاصول ، وادعروا باستقيامه ودقته معاً ، انه كان في مجلس لدرس ، فورد مسائل عليه يستلزم عن قتل شخصاً قبل أيام كم دينه فأجاب الشيخ (ره) : «نفس دبير ذهب ، وما ارد المسائل لروح متوقفة أحد تلاميذ الشيخ ، وقس للشيخ إن اندية أكثر ، فأكر الشيخ عليه ذلك ، فقال التمسد هذا الشهر من الأشهر الحرم ، وترد فيها لدية ، فأقره الشيخ ، وأفتى للمسائل بأن ندبة ترد ثلثاً ، وشكر «تلميذ لآلتهاته ، ومثل هذه «قصه عن عزيز ، لأن المعصوم هو الذي لا يخطئ ، ولا يسهو ، أما غيره فلا .

(فاضاهر) كفاية كون رسالة مورداً لأصانة عدم خطأ ، فلا بدوم كونها مأمونة من خطأ لا طمحين الشخص .

(— فروع — لأول) لا ننحصر طرق معرفة فتوى المعتقد بهذه الارزمة ، التي ذكرها المائس ، بل كلما عدت طريقاً عقلياً إلى كشف فتوى الفقيه به حار الاعتماد عليه ، لبناء العقلاء ، وصديق (لاستنباط) عرفاً عليه (من)

الاصفيان والوثوق باعتوى ساية واسطه كان (ومن) الاشارة لمعينة الميعة (ومن) الشيع الميعة للمم ، أو مطلقاً ، فلو كان الشايح عن فقيه طهارة أهل الكتاب مثلاً حار الاعتماد عليه (ومن) ستعادة الفتوى من كلماته الآخر في دروسه الاصولية والفلسفية ، وغيرهما ، وغير ذلك .

(الثاني) هذه الطرق المذكورة لاستعلام الفتوى هي في عرض السؤال شامهاً عن المجتهد ، من هي في عرض العلم بالفتوى - اد السؤال الشاهي قد لا يوجب العلم لاحتمال شتاه المجتهد في التلفظ ، أو القلط في الفتوى ونحوها - وذلك لأن الحجة الشرعة مطلقاً هي في عرض العلم ، ويسمى بالعلم التزيلي ، حتى لو كان المجتهد حالاً عند القسط ولم يمسر على أحد منها السؤال والحوار حار مع ذلك أن يسئل المقلد عن الثقة الذي يجنب المجتهد ، أو ينظر في رسالته ، أو غير ذلك ، (وبدل) عليه الاحتمال المنقول ، والسيرة القطعية ، ورساء العقلاء ، وساعد القطعي ، وغير ذلك .

ما عن شرح لمبدي من عدم حوار الاستفتاء عن الحاكي دا واحد المفتى (في غير محله) .

، الثالث هل يجوز لاعتماد على فتوى الفقيه بعد مصي زمان كثير على الفتوى ، مثلاً لو سئل المقلد عن معنى حكم فصله الخماش ففتاه بصهارتها ، ثم مصي على ذلك ثلاثون سنة ، هل يجوز لهذا المقلد أن يعتمد على ذلك الفتوى ويعام من مع فصله الخماش معاملة الطهارة ، أم لا ؟ لاحتمال تغير فتواه احتمالاً عقلاً ، لكثرة تغير فتاوى الفقهاء بمرور الزمان وتحدد استساظهم المسائل .

وبصورة أحص هل يجوز الاعتماد على رسالة المجتهد القديمة أم يجب الرجوع الى الطبعة الأخيرة من طبعات رسالته الواحدة ، أو الى الرسالة الأخيرة من رسائله .

مقتضى الاستصحاب حور الاعتماد على الفتوى مهما تقدمت في الزمن ، ومقتضى العلم الاحكامي بتغير معص الفتاوى ، خصوصاً في الفصل الكثير بين الرسالة السابقة والأخيرة معشرات للستين التي قصت العادة بتغير كثير من فتاوى الفقهاء فيها ، وبالأخص دا كان الفقيه قد حدد للنظر في جميع دورة الفقه عدة مرات في الفترة بين الرسالتين — كما ينقل عن العلامة الحلي (قدس) من أن كثرة اختلاف فتاواه من أجل أنه كان يحدد النظر في الفقه كله بين مدة ومدة أخرى ، لأنه كان يفتي — كما يحكي — بان على المتي أن يستعصر دليلاً لمسألة حين الفتوى بها ، ولا يكفي اعتياده على فتواه السابقة ، وكان إذا شئ عن مسألة لا يستعصر دليل فتواه فيها (وإن كان يستعصر فتواه نفسها) عمد الى استسماطها من جديد ، وفي مثل هذه الحال كثيراً يتمق تعبير الفتوى — مقتضى هذا العلم لاحكامي عدم حوار الاعتماد .

(وما يقال) من أن العلم الاحكامي هذا منجمل بعدم العلم بدحول أطرافه في محل لابتلاء ، وعدم العلم في المقام يكفي للانحلال ، لكونه مساهماً للشك في أصل التكليف .

(غفيه) — مضافاً الى قضاء العرف والعادة من حصول الاطمينان لي تعبير الفتوى في بعض المسائل التي هي محل الابتلاء يصبأ ، خصوصاً مع فترة سديم عديدة بين الرسالتين — أن الكلام فيها حصل أو الاطمينان بذلك ، نوعاً أو شخصاً (والكلام) تفصيل أكثر ، وأطراف أخرى لعلمنا بذكر بعضها فيما يأتي

(الرابع) دا تعارضت هذه الطرق فله صور : (احدها) ان يمكن ببسها جمع دلالي ، بحمل الظاهر على الاظهر ، وكلاهما على النص وفي مثله يتمين الجمع لكونه طريقة عرفية عقلانية لاستفادة المراد والمقصود (كـ) لو وجد في رسالته ذكر الاعمال الواجبة ، ولم يعد منها عمل الجمعة ، ثم نقل البينة

المسئلة (٣٧) - وجوب العدول الى الاعلم وعدمه ----- ٥٦١

عنه وجوب عمل الجمعة عدده ، فالثاني نص ، والاول ظاهر ، فيسمى المقلد على وجوبه .

(ثانيا) إذ لم يمكن الجمع الدلالي بينهما ، فإن كان تاريخ كل طريق معلوماً ، وكان أحدهما مقدماً والآخر متأخراً ، كما لو كانت في الرسالة أن عمل الجمعة مستحب ، ونقل عنه الثقة وجوب عمل الجمعة ، وكان النقل في السنة الحالية ، والرسالة مطبوعة السنين السابقة ، فالمعروف بينهم صحة الطريق المتأخر منها ، نظيراً عما لو سمع المقلد نفسه عن المجتهد فتوى في تاريخين ، فكما يأخذ المتأخر منها هناك ، يجب الأخذ بالتأخر من الطرفين ، لاهما طريقان الى الفتوى ، فيقومان مقدمها في جميع الأحكام ، ولشمول النشاط في الرواية الواردة بوجوب الأخذ بالتأخر من الخبرين المتعارضين مثله (وأشكك) فيه بعضهم ، بأنه معارض بأصل عدم العدول (لكنه) أصيل حيث لا دليل والطريق دليل (مع) أنه أصل مثبت كما لا يخفى .

(وقد يقال) إن كان الطريقان من سنخ واحد ، كما لو نقل ثقتان فتوى المجتهد مختلفاً فيؤخذ بالتأخر منها سماعاً عن المجتهد ، لا المتأخر منها نقلاً ، حتى أنه لو نقل أحدهما في شعبان فتوى قال سمعتها عن المجتهد قبل سنين ، ونقل الثاني في رجب نفس الفتوى بالخلاف وادعى سماعها منه في نفس اليوم ، كان الأخذ بما نقل في رجب دون ما نقل في شعبان (أما) إذا كان الطريقان مختلفين ، كالنقل ، والرسالة ، وقع التعارض بينهما لاحتمال التقدم والتأخر في كل منهما .

(أقول) هذا الاحتمال إن قام عياني في ما كانا من سنخ واحد ، وإن لم يبق فلا يأتي أيضاً في الطريقين المختلفين .

مسئلة (٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم التفت وحب عليه
المردون

(قائلها) إذا لم يعلم تاريخا الطريقين ، فإن علم تاريخ أحدهما دون الآخر
(دون) كان أحدهما فعليا ، كما لو نقل أحد عن المجتهد أنه سمعه لأن يقول
بوجوب غسل الجمعة ، ونقل الآخر أن فتوى المجتهد الفلاني استحباب ، دون
نقل تاريخ فتواه بذلك (قبل) بتقديم الفتوى الحالية ، لأنه المتيقن احصية ،
وسبب العقلاء في أمورهم المهمة التجارية وغيرها على تقديم الحسن بالعبارة
المحمول التاريخ .

(وإن) لم يكن أحدهما فعليا تعارضا (وقد) اختلفوا في حكمه ، فمن
قائل بحريين حكم تعارض الخبرين فيه ، بالرجوع إلى المرجحات ، ثم التحجير ،
مدعى أن نقل الفتوى مثل نقل الأحكام ، فيستدعي حكما إلى ما نحن فيه ،
ولعموم بيانه الفقيه عن لاصم ~~باعتباره~~ ولمع ذلك (ومن قائل) «لتساوط ،
لكونه الأصل في تعارض الطريقين ، خرج عنه باب الخبرين المتعارضين
بالتخصيص (ومن) قائل «تجيز امتد» ، لمن التزم صحيح في باب ، لاحار
على لاستصحاب ، ولأن التحجير هو الأصل في التعارض ، ومن قائل
بغير ذلك .

وفي مسئلة فروع اخرى مذكورة في المعصلات .

[مسئلة (٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى] أي ليس حائز التقليد ،
لأنه ليس حائز الإفتاء ، إذا حور لافتاء أعم من حوار التقليد ، لكونه
متقدما بالاحتياط فقط ، دون حوار تقليد الغير له فإنه مشروط بالاحتياط ،
وإرجولة ، والعدالة ، وغيرها [ثم التفت] إلى أنه ليس حائز التقليد
[وحب عليه المدول] إلى من يحور تقليده ، لظلال تقليده ، وهو في الحقيقة

وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد وكذا إذا قلد غير
الأعلم وجب على الأحوط العدول الى الأعلم

ليس عدولاً إصطلاحياً ، بل تقليد ابتدائي للعامة للشرائط ، والتعبير عنه
بالعدول إما ملاحظة المعنى اللغوي ، أو ملاحظة أن تقليده له قد يكون
لمصدر شرعي مثل الاطمينان الى ذلك ، أو قيام البينة عليه ، ثم تبين الخلاف
[وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد] وقد تقدم تفصيل
الكلام عنه في المسئلتين (١٦ - ٢٥) وأن عمله إن كان مطابقاً لواقع فهو
صحيح سواء كان مقصراً أو قاصراً ، وإن لم يعم مصابفته للواقع وكان قاصراً ،
وطابق عمله فتوى المعتمد الذي كان يجب عليه تقليده حال العمل ، أو الذي
يجب عليه تقليده حين تصحيح عمله ، أو كليهما - على الخلاف - أيضاً
صح عمله .

(وقيل) إن كان تقليده مستنداً الى مصدر شرعي فيكون صغرى لكبرى
مسئلة اجراء الأحكام الظاهرية حتى مع انكشاف عدم مطابقتها لواقع .

(لكن) المشهور لم ياترموا ذلك ، بل ذهبوا الى أن الأحكام الظاهرية
غير مجرئة عن الواقع إذا انكشف الخلاف .

[وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول الى الأعلم] بناءً
على وجوب تقليد الأعلم مطلقاً حتى إذا استمر العدول ، خصوصاً إذا كان
تقليده الأول مستنداً الى دليل شرعي قام عنده على اعلميته ثم انكشف له
خلافه (إذ) ربما قيل بأن عمدة دليل تقليد الأعلم هو الدوران بين التعيين
والتجسير الموجب لاصالة التعيين ، وهذا لا يجري في المقدم للاجماع المدعى
على حرمة العدول من الحي الى الحي ، فيدور الامر بين تعيين وتعيين ، لا بين
تعيين وتجسير (اللهم) إلا أن يقال بأن القدر المتيقن من الاجماع على حرمة

المدول هو صورة تساوي المجتهدين ، او المدول من الافصل الى الفاص ، ولا يشمل الاجماع هذه الصورة اصلاً ، فيكون الأمر دثراً بين تميين الاعلم وبين التحجير بينه وبين البقاء على تقليد المفضول (لكن) قد يتحدث ذلك باطلاق معقد الاجماع ، ومعه يشمل الاطلاق الصور كلها .

(وتنقيح ادبعت) هو أن الوضوء المحتملة في المسئلة اربعة .

(الاول) وحوب الرجوع الى الاعلم ، باعتبار انه يجب تقليد الاعلم ابتداءً واستمراراً ، هذا وحده الاعلم رال مناط جمعية قول غيره ، فيجبه عليه المدول الى الاعلم .

(الثاني) وحوب البقاء ، إذ تقليد الاعلم من باب القدر المتيقن ، ولا متيقن في الدين ، لاستلزامه (ح) المدول المحرم ، فيستصحب تقليده للاول .

(الثالث) التحجير بين البقاء والمدول ، لاشتغال كل واحد منهما على عزية ، وعلى محذور ، ولا مرجح في الدين ، فينجبر بأصل التحجير ، وإن كان المجتهدان سابقاً متساويين ثم صار أحدهما اعلم فيستصحب التحجير .

(الرابع) الاحتياط بين القولين مع التمكن منه لتحصيل البرائة اليقينية عن التكليف المعلوم إجمالاً المرتد بين تقليد هذا وتقليد ذاك ، ومع عدم التمكن من الاحتياط فالتحجير لعدم المرجح المارم في طرف .

(وقد) يفصل في المقام بأن دليلي وحوب تقليد الاعلم إن كان أصالة «تعيين قبي ساقطة في ما نحن فيه ، للدوران بين التحجير ، وبين تميين هذا وتعيين ذاك ، وإن كان من جهة دليل خاص على وجوب تقليد ، لا علم مطلقاً ، وجب (ح) المدول .

هذا بيان المسئلة من الوجهة الاجتهادية .

(وأما) وظيفة المقلد فيها ، فلها صور :

(الاولى) أن يقتي كلاهما بحوار المدول ، او يفتي كلاهما بجرمة المدول ،
او يعق كلاهما بوجوب العدول ، وعيها لا إشكال في أن المقلد يجب عليه انصاع
مضيريها بجمعيين ، لأن الحجة - عنده - لا تخلو منها ، ولعمروض تفاقمها
في الفتوى .

(وما يحتل) او يقال : بأن الواجب (ح) تعيين مرجعه ، كصورة
الاختلاف ، فلا يصح الاستناد الى كل الفتوى المتفقة سننها (في غير محل)
إد لا دليل على أصل لزوم التعيين فكيف في مقام الاتفاق في الفتاوى الذي
سبق أن قلنا أن حمماً من القائلين بوجوب تقليد الاعلم فيدوه بصورة
الاختلاف في الفتوى مع المفضل .

(الثانية) ب يكون أحدهما متوقفاً في المسئلة ، والآخر معنياً فيها ،
وقد ذهب البعض في ذلك الى إطلاق القول بأن المقلد عليه الرجوع الى الفتوى
من الاعلم ، وغيره ، لأن الحجة لا تخرج عنها ، والمتوقف لا رأي له ، فيستعين
تقليد صاحب الفتوى منها (لكن) قد يرد عليه ، أن المتوقف على قسمين
(أحدهما) من لا رأي له في المسئلة (ثانيها) من حدد تعييناً لرأيين ، ورأي
عدم حجية هذا معنياً ، ولا حجية ذلك معنياً ، فهو يرى عدم حجيته رأي
الآخر ، بل يوجب لاحتياط (ح) ، وفي مثله كيف يكون لأحد يقول
المفتي أخذاً بالمتيقن .

(الثالثة) ان يعق أحدهما بوجوب المدول ، والآخر بجرمته ، وقد
أطلق البعض فيها وجوب لاحتياط ، او لأحد بأحوط القولين في كل مسئلة
مسئلة ، لدورن الأمر بين المحدورين الموجب للاحتياط مع الامكان والتحجير
مع عدم الامكان او حرجه ، وأطلق البعض الآخر وجوب تقليد الاعلم مطلقاً
في هذه الحال .

(لكن) لذي ينبغي ان يقال : هو أن المانع عن المدول إن كان هو الأعلّم ، فلا وجه للعدل اليه ، كما لا ملزم للاحتياط ، إذ العامي يتحكم عقله يرى قراع الدمة بتقليد الأعلّم سواء كان واجباً او راحعاً ، فإذا رجع العامي الى الأعلّم في مسألة المدول اليه فمهرمه كان الواجب على العامي البقاء على تقليد الاول ، لأن الأعلّم أفتى له بذلك ، ولم يكن من الدوران بين المحدثين (ح) اد المدول فقط في محذور ، وأما البقاء فلا محذور فيه للعامي بعد افتاء الأعلّم له بوجوب ذلك (نعم) احتياطياً تكون امسئلة من الدوران .

(وإن) كان الذي يمنع عن المدول هو الاول ، وكان الأعلّم يفتي بوجوب المدول فهنا يجب على العامي المدول ، لأن عقل العامي يحتم عليه الرجوع الى الأعلّم ، ومع ذلك لا يجوز له بالبقاء .

(وما يقال) من انه بعد تقليده للأول وحسب عليه العمل بفتواه ، ومن فتواه حرمة المدول عنه ، فكيف يجوز له عدم العمل بهذه الفتوى وهو ذا حجة (ح) .

(فإنه يقال) . بعد حكم عقل العامي بوجوب تقليد الأعلّم ، وبعد تقليده للأول بحساب انه الأعلّم ثم اكشف الخلاف ، يكون - مضافاً الى ان وجوب تقليد الاول عليه كان تحميلاً لا واقعاً ، فليس المدول عنه عدولاً عن الحجة واقعاً ، بل عدولاً عن اللاحجة الى الحجة - تقليده للأعلّم واجباً عليه ، ولا يعتبر مثله ذا حجة .

(وموضوع) حرمة المدول او عدمها ليست عقلية اولية حتى يحكم فيها العامي بعقله ، ليقع التمازض - عند العامي - بينه وبين تقليد الأعلّم فيوجب الاحتياط و التخيير ، بل العامي يحكم عقله «دراة اليقينية في تقليد الأعلّم ، فيمضي عليه إن حرم المدول ، أو أوجب المدول .

المسئلة (٣٨) - - تحصار العلم بين شخصين بدون تمسك ————— ٥٦٧

وإذا قلنا العلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول الى الثاني على الأحوط .

(بإطلاق) القول بحرمة العدول ، مشل إطلاقه بوجوب العدول عن إشكال .

(الرابعة) أن يفني أحدهما بجواز العدول والبقاء معاً ، والآخر بوجوب أحدهما ، أو حرمة (والمتسع) حينئذ أيضاً هو فتوى العلم على كل حال ، تحكيمياً لمقل العامي دون معارض عقلي ملزم .

(ميم) في صورة تحويل العلم العدول والبقاء ، وحكم الأول بأحدهما لروماً كان مقتضى الاحتياط - غير اللازم بنظر العامي - اتساع فتوى المفضول من العدول أو البقاء .

[وإذا قلنا العلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول الى الثاني على الأحوط] والاحتياط هنا وفي الفرع السابق إما لأن الماتس حشاط في أصل وجوب تقليد العلم - كما مرّ في المسئلة الثانية عشرة - وإما لأن المورد معارض العدول من احي الى احي فلا مجال للفتوى بطرف حزماً (وأشكل) غير واحد عليه : بأن الاحتياط بما لا وجه له ، لمعارضته وجوب تقليد العلم بحرمة العدول من احي (لكن) فيه ان الاحتياط في مثل ذلك أحوط اصولياً من الفتوى بطرف واحد .

(وعلى كل) فالفرع هذا يشبه الفرع السابق ، برودة ان تقليد الاول في وقته كان متمسكاً ، وقد يقال بحريان استصحابه (لكن) فيه ان الموضوع لتعين التقليد كان الاعنية وقد زال فلا مجال للاستصحاب ، فالكلام فيه جملة وقصيلاً كالكلام في الفرع السابق ، لاستثناء ما ارجئنا تفصيله الى مساحت

مسئلة (٣٨) إذا كان الاعلم معصراً في شخصين ولم يمكن التمييز فإن
أمكن الاحتياط بين القولين فهو الاحتياط

الآتية من مسئلة الاجراء ، والحكم الظاهري والواقعي ، من أن في العرع
السابق كان تمييز تقليد الاول على المقلد خياليا لعدم كونه علم حق وقت
تقليده ، وفي هذا العرع تمييز تقليد الاول واقعي لكونه اعلم من البقين في
وقت تقليده .

[مسئلة (٣٨) إذا كان الاعلم معصراً في شخصين] بأن علم المقلد
إحتمالاً اعلمية أحدهما . وهذه المسئلة لها صورتان :

(احدهما) ان يكون احد الشخصين هو الاعلم على لاطلاق من جميع
العلماء ، وهي ظاهر المتن حيث قال [ولم يمكن التمييز] .

(ثانيها) أن يكون الشخصان هما الاعلم من البقين ، أما لاعلمية بينهما
فلم تكن مسئلة ، او كانا مسلمين التساوي .

(ولفرق) بين الصورتين هو أن في الاولى يعلم لمقلد اعلمية احدهما عن
الآخر ، وفي الثانية لا يعلم وجود اعلمية بينهما ، او يعلم انتفاء
الاعلمية بينهما .

أما الاولى ، فقال الماتن فيها مقول مطلق [فإن أمكن الاحتياط بين
القولين فهو الاحتياط] وجوباً ، تحصيلاً للبراءة اليقينية عن الاشتغال
البقين بتقليد الاعلم .

(وأورد) على الاحتياط ها . بالاجماع المقول على عدم وجوب الاحتياط
على العامي ، والسيرة على ذلك .

وإلا كان محيراً بينها

(وأحيب) مع الاجماع صفري ، لعدم تعنون المسئلة في كلام كثير من العلماء ، (ومنع) السيرة صفري وكبرى ، واحتمال استعادها لى عدم لزوم تقليد العلم ، وغير ذلك .

(واحتياط) اذائن في المسئلة وعدم الفتوى بها إما لما نقل من الاجماع على عدم لزوم لاحتياط على العمى ، او لاحتياطه في أصل وحب تقليد العلم ، والثاني أظهر .

[وإلا كان محيراً بينهما] في المسائل التي لا يمكن الاحتياط فيها ، لأن آحاد المسائل هي المورد لوجوب تقليد العلم فيها ، دون أمكن تحصيل قول لاعلم والعمل به بالاحتياط في بعض المسائل دون بعض ، وحب فيما أمكن ، وتخبر فيما لا يمكن كالدوران بين المختارين ، مثل أن يعق أحدهما بوجوب صلوة الجمعة وبفتي الآخر بجمعتها .

و احتار السيد الروح حردى (قدس) في انقسام التحجير مطلقاً مع احتمال التماوي ، وهو وحيه حداً ، إذ عمده أدلة على وحب تقليد العلم هو ما ادعى من بناء العقلاء على ذلك ، ولا شك أن بنائهم - إن سلم - فهو فيما كان معلوماً عليه أحدهما ، أما اذا احتمل تساويها فلم يظهر هم بناء على ذلك ايضاً .

(وأشكل) جمع من المراجع والشرح على فقرتي المسئلة (الاحتياط) و (التخير) ، أما على الاحتياط فإن ذلك فيما كان المجتهدان مختلفين في الفتوى ، إذ مع عدم الاختلاف لا يجب تقليد العلم حتى مع العلم والتشخيص ، فكيف بالاحتمال ، وعدم التشخيص (وأما على) التحجير ،

مسئلة (٣٩) اذا شك في موت المجتهد او في تبدل رأيه ، او عروض ما
يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء الى ان يتبين الحال

فبان ذلك فيما اذا احتمل اعلية كل واحد منها ، أمّا اذا احتمل اعلية
أحدهما المعين فلا تخيير بل يؤخذ بالظن بالأعلية ، ومع فقد الظن يؤخذ
تعييناً باحتمال الاعلية ، لأصل التعمين في الدوران بين التعمين والتخيير .
(والاشكالان) وجهان بناء ، وإن كان للتأمل فيها منى مجال ، وقد سبق
عن الماتس (قده) في المسئلة الواحدة والمشرى بيان تقدم حتى يحتمل
الاعلية حيث قال (فإن حصل الظن بأعلية أحدهما تعين تقليده ، بل
لو كان في أحدهما احتمال الاعلية يقدم) .

وأما الصورة الثابتة التي ذكرناها وهي كون الشخصين هما الاعلم من بقية
المجتهدين ، ولكن بينهما إما لا اعلية ، او لا يقين بالأعلية ، وبحكمها يتضح
ما ذكرنا في الصورة الاولى ، من الخلاف منى وبناءاً .

هذا ، كله بناءً على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، و منى على القول بعدم
الوجوب فالمسئلة غير محتاجة للنحت ، للتخيير من البدء في تقليد أيها شاء .

[مسئلة (٣٩) إذا شك في موت المجتهد أو في تبدل رأيه ، أو عروض
ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال] ووجهه
ظاهر وهو لاستصحاب بوجوه مختلفة من استصحاب الحكم التكليفي ،
والحكم الوضعي ، الظاهري أو الواقعي ، أو استصحاب التسخير والاعداد ،
أو استصحاب الموضوع (ولا يخفى) أن ذكر الموت في مصاف عروض ما
يوجب عدم جواز تقليده إما (منق) على عدم جواز البقاء على تقليد الميت ،
أو صالحة .

مسئلة (٤٠) اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فإن علم بكيفيةها وموافقتها للواقع او لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو

(هذا) اذا كان الشك طارياً ، وأما الشك الساري بأن شك في انه هل كان هذا المجتهد الذي قلده سابقاً حياً حيث ابتدء التقليد ام لا ؟ او هل كان رأيه في التقليد كذا ام لا ؟ ونحوها المعتبر عنه بقاعدة اليقين فالمعروف بين المتأخرين عدم حجيتة وسيأتي البحث عنه في المسئلة الثامنة والاربعين .

[مسئلة (٤٠) اذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فإن علم بكيفيةها وموافقتها للواقع] بأن صار مجتهداً فطابقت عمليه احتجاده لذي هو في نظره مرآة الواقع ، إذ ليس المراد بالواقع هو الواقع ومب في اللوح المحفوظ لتعذر الاطلاع عليه او تعمسه ، بل المراد ما يراه واقعاً [او لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو] غير محتاج الى شيء من الاعادة ولا القصاء ، ولا تسعة أخرى عليه دنيوية ولا أخرى إلا التوبة اذا كان مقصراً .

(أما) في صورة المطابقة للواقع فلأن المطلوب منه ليس أكثر من الواقع سواء ضائق فتوى المجتهد ام لا ، إذ فتوى المجتهد طريق محض تمسدي الى الواقع ، نظير سائر الامارات والطرق التي ليست سوى منجزات ومصدرات (وما رعا) يحتمل من لزوم كون العمل بدلالة وفي الله يعني المجتهد (فليس) امر د به المجتهد ، بل المراد به الأئمة المعصومون عليهم فصل الصلاة والسلام ندي صرحت الاحبار بموضوعية كون العمل بدلائلهم ومودتهم .

(وأما) في صورة مطابقة العمل لفتوى المجتهد فلأنه الحجة الظاهرة ، والمنجر والمعذر ، فهو كان قد أتى الصلاة بتسبيحة واحدة ، ثم قلد وكان

والا فيقضي المقدار الذي يعلم بالوراثة على الأحوط وإن كان لا يبعد حوار
الاكتفاء بالقدر المتيقن

فتوى المجتهد كفاية للتسيبحة الواحدة بمعنى ذلك أن المجتهد — وهو الحجة
الظاهرة — يصح عمله ، ولا يوجب عليه شيئاً من القضاء او الاعادة او غير
ذلك من التبعات .

وقد تقدم الكلام في ذلك في المسئلة السادسة عشرة ، وخلاصة القول فيه
ان العامي غير المقلد حيناً يربد تطبيق اعماله على فتوى المجتهد له حالات
ثلاث :

- ١ — إما يعلم بموافقة اعماله لفتوى المجتهد .
- ٢ — وإما يعلم بمخالفتها لفتوى المجتهد .
- ٣ — وإما لا يعلم كيهنتها ، ويشك في موافقتها ومخالفتها لفتوى المجتهد .
(أما الصورة الأولى) فلا إشكال في صحة اعماله كما ذكرنا .
(وأما الصورة الثانية) فلا إشكال ايضاً بوجوب الاعادة او القضاء عليه
اذا خالف عمله فتوى لمجتهدين معاً ، المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حال
العمل ، ولدي يجب عليه تقليده الآن ، (أما) لو وافق إحدى الفئتين فهل
يكفي مطلقاً كما احتملناه سابقاً بل استقرئناه ، وفاقاً لبعض المراجع العظام كالسيد
عبد هادي الشيرازي (قدس سره) وعمره ، أم يجب موافقة المجتهد الثاني كما
عليه الماتن ومعظم المراجع المعاصرين والمقارئين ، ام اللزم موافقته للمجتهد
الاول ، لكن يكفي في ترقيب آثار عدم القضاء والاعادة الموافقة للمجتهد
الثاني كما ذهب اليه بعض آخر مثل السيد الخراساني (قده) (اقوال) .

(وأما الصورة الثالثة) وهي التي ذكرها المتأخر بقوله [وإلا] يعلم
مطابقتها لواقع او لفتوى المجتهد [فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالوراثة على
الأحوط وإن كان لا يبعد حوار الاكتفاء بالقدر المتيقن]

هذه هي مسئلة الأقس والأكثر غير الابتاطيين ، والاقول المعروفة فيه اربعة . (وجوب) تحصيل البرائة اليقينية ، (وجوب) قضاء المقدار المتيقن هوته ، (وجوب) القضاء الى حصول الض بالبرائة ، (التفصيل) بين الوقت وحده بوجوب الاعادة في الوقت دون القضاء خارج لوقت (والماتن) ومعظم المراجع المعاصرين والسابقين عليهم الذين تركوا التعليق على المتن هنا اختاروا القول الثاني ، وهو المنسوب الى المشهور ، وإن كان الماتن احتاط - احتياطاً استعمالياً - باختيار القول الاول (واحتمل) او قيس بتفصيلات اخرى مثل التفصيل بين العادات وغيرها ، او التفصيل بين التكليف الموقته ، وبين غيرها كالخس والركاة والحج والدور المطلقة بحريان البرائة في الاول دون الثانية ، الى غير ذلك من الاقوال والم احتملات .

(ولا يخفى) أن محل الكلام والقض والايام للاعلام بما هو فيها اذا تمعز التكليف في وقت ما ثم شك في مقدار العائت منه في الوقت المتعذر ، كما مثلوا له بما إذا مضت عليه سنون ، وكان قد صلى أحياناً فيها وتركها أحياناً ، والآن حصل له الشك في أن ما تركها من الصلوات هل هي لسنة واحدة ولستين مثلاً (أما) إذا شك في أصل ثبوت التكليف عليه مثلاً لو علم انه لم يصل من حين بلوغه الى اليوم ، وهو في السن السادسة عشرة ، لكنه شك في أن بلوغه كان في السن الرابعة عشرة ، أم السن الخامسة عشرة ، حتى يجب عليه قضاء سنة واحدة م ستين ، أو علم بأن بلوغه كان في الرابعة عشرة ولكنه شك في عمره الآن هل هو خمسة عشر سنة أم ستة عشر سنة . فهي مثل ذلك لا بعد عدم وجوب قضاء المقدار المشكوك إدا الشك في أصل بوجه التكليف وهو يجري للبرائة بلا إشكال .

(استدل) للقول الاول : بأن الاشتغال المقيي يقتضي البرائة اليقينية ، وقد اشتملت دمه بيقيناً بتكاليف كثيرة ، لا يعلم مقدار البرائة التي حصلها ، فيجب عليه القضاء بأكثر الاحتمالات حتى يحصل له العلم ببرائة ذمته .

(واستصحاب) عدم الاتيان به القاضي بحوب تداركه .

(وليس) الفوت سوى عدم الاتيان بالمأمورية كما أمر به ، وليس أمراً
وحدودياً حتى يكون ترتيبه على عدم الاتيان مثبتاً

قالوا : وهذا في الواحات غير الموقته ظاهر ، وأما في الموقته كالصلاة
والصوم ونحوهما من جهة ان التقيد بالوقت من باب تعدد المطلوب ، ويستصحب
أصل التكليف (وقد) ايدوا ذلك بما روى في قضاء الصوم من أن الله تعالى
يريد من عباده صوم شهر في السنة ، ويريد كذلك كون ذلك الشهر شهر
رمضان ، فإحداث المطوب الثاني وهو الوقت بقي المطوب الأول وهو أصل
الواجب ، ونسب هذا القول الى جمع منهم المحققان صاحب الحاشية والشيخ
عكاظم الشيرازي (قدس) .

(وعن المحقق) صاحب الحاشية انه استدل لذلك بأن موارد الدورن
بين الأقل والأكثر على قسمين (أحدهما) ما إذا شك في أصل وجود تكليف
رائد على المتيقن ، وهذا مجرى البرائة لا بحالة (ثانيها) ما إذا شك في وجود
تكليف منجر وأصل الى المكلف رائد على القدر المتيقن ، وهذا مورد
للاحتياط ، وما نحن فيه من هذا القبيل إذ الذي كان مدة بلا تقليد كان
التكليف بالعبادات منجراً عليه ، فإد راد تلافيها بعد مدة ، وشك في انه
سه أو سفتان فاحتمال أن يكون التكليف لمعجز الوصول اليه سنتين بحسب
عليه الاحتياط .

واستدل لذلك . بأن احتمال التكليف المنجر منجر عقلاً ، لكونه مساوياً
لاحتمال الضرر لاجروني اهم قطعاً ، ودفع مثل هذا الضرر المحتمل (ي
مقب) لارم عقلاً (ومثل) لذلك الفسفة الذين لا يقلدون ويتركون الصلاة ،
التم بعد سنين كثيرة يتوبون ويشكون في مقدارها فإولاء ي أن التكليف في
وقته كان منجراً عليهم يجب عليهم تداركه كل المنحرات بالاحتياط ، وليس

ذلك كتردد الدين بين الأقل والأكثر ، إذ فيه الشك في أصل تعلق الدين بدمته رائداً عن المتيقن ، وهو مورد للرأية لحديث الرفع وغيره .

(وأشكل) عليه : بأن التنجز يدور مدار المنجز حدوثاً وبقاءً ، فإذا كان المنجز كان التنجز ، وإلا فلا ، وفي المقام حيث لا علم بوجود تكليف منجز ، فلا تنجز ، واحتمال وجود تكليف منجز موجب لاحتمال التمتع بالمدفع بالبرائة ، وليس احتمال وجود تكليف منجز موجباً لليقين بالتنجز حتى يكون مجرى للاستفقال .

(مضافاً) إلى أن ما فرق به صاحب الحاشية بين الصوات وبين ليس غير ظاهر ، إذ ليس أيضاً كذلك فيما إذا استدان فترات متعددة كل مرة ديناراً ، ثم شك في أنه هل استدان خمس مرات أو ست مرات ، فهي ذلك بصاً احتمال وجود تكليف منجز ، إذ كل مرة استدان ديناراً توجه اليه تكليف منجز بأداء دينار ، فإذا وفي بعد ذلك حصة دينار حتمل وجود تكليف منجز عليه بداء دينار سادس بصاً (فعليه) يجب عليه في انقسام أيضاً الاحتياط (مع) به قدس سره أطلق القول فيها حكاي عنه بجريبات الرأية عن الرائد في الدين .

(وقد) يستدل لذلك بساء العقلاء فيمن قصّر وقت التكليف على لروم الاحتياط عليه ، ولا يقلون منه المدد بالنسيان إذ يكشف بعد ذلك أن التكليف كان أكثر من المتيقن . إذ التقصير يجعله بحكم الترك الاختياري ، لأن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار .

(ويستدل) أيضاً : بأن فتح باب البرائة في مثال المقام يوجب العلم بالوقوع كثيراً في مخالفه الرفع ، نظير ما قالوا في وجوب المعص عن الاستطاعة ، وعن الخمس والركاة ، وعن مقاديرها ، ونحو ذلك .

(وقد) يحاب عنهما (أولاً) بأن إطلاقات البرائة محكمة في المقام في غير المقام ، وبكفي ذلك في عدم لزوم اتساع بناء العقلاء ، وهكذا في حصول العلم بالوقوع في محالة الواقع كثيراً ، وله في الفقه مظاهر ، مثل فتوى الفقيه مقلد له واجدي المولى ماحرء كل منها البرائة في حق نفسه ، مع علم الفقه بمخالفة إحدى البرائتين للواقع ، وغير ذلك كثير .

(وثانياً) بأن الدليل أخص من المدعى إذ المدعى هو عموم جريان الاشتغال والدليل لزوم الاشتغال فيما ترك عن تقصير . فليصل في المقام .

(واستدل) بقول الثاني : بأمور :

(الأول) أن القضاء بأمر حديد ، ومع الشك في مقدار العائد يكون المقدار المتيقن منه عملاً للأمر القطعي بالقضاء ، والمقدار المشكوك منه يجري للبرائة للشك في التكليف به .

(وما) مرّ من أن موضوع القضاء الفوت ، وهو أمر عديمي لا وجودي ، فيستصعب (فيه) أن الفوت وجدانياً وعرفياً أمر وجودي ، والمستصعب هو عدم الاتيان بالمأمورية ، وإثبات الفوت الوجودي ، بالأمر العدمي مثبت لا محالة (نعم) لو قيل يكون الفوت أمراً عديمياً ، أو كون القضاء بالأمر الأول نوحه التمسك بالاستصحاب في إثبات الاشتغال بالمقدار المشكوك .

(الثاني) فعدم العراع ، فإنها تقضي باعتبار ما شككت فيه مأثباً به ، فيبقى فقط وجوب الاتيان بما قطع فوته عنه .

واختلف الاعلام حتى المعاصرون والمقاريون في التمسك بهذه القاعدة بل إن المقام من جهة أن روايات القاعدة بعضها معلة بقوله **فَيُؤْتَى بِهِ** (هو حين يتوصلاً ذكر منه حين يشك) وقوله **فَيُؤْتَى بِهِ** فيمن شك بين الثلاث والأربع بعد تمام

المسئلة (٤٠) - ما يقضيه من كان مدة بلا تقليد _____ ٥٧٧.

الصلاة (لم يعد الصلاة ، وكان حين انصرفه اقرب الى الحق منه بعد ذلك)

فبعض اشترط الذكر والالتفات حين العمل حتى يصبح معه حر . قاعدة الفراع ، باعتبار دورى الحكم في الرويات مدار التعليل في هذين الروايتين .

وبعض لم يشترط ذلك . مثل المحقق النجاشي ، والسيد عند الهادي الشيرازي ، والأح الأكبر وآخرون - باعتبار ان ذلك حكمة لا علة ، فلا يدور الحكم مدارها .

وبمسألة أخرى . هل قاعدة الفراع تعدية محضة ؟ أم أمارة عرفية ، فعلى القول الأول يصح التمسك بها لمقام ، وعلى القول الثاني لا يصح ، إذ ما يحسن فيه لم يكن المقلد ملتفتاً الى كيفية اعماله السابقة التي صدرت عنه بدون تقليد .

(الثالث) أصالة الصعنة الحاررية في أعمال لسان الله كما تجري في أعمال الآخرين ، فهذا قاصية بصعة ما شك فيها بما قد مضى .

(وليس) مدركها فقط أدلة قاعدة الفراع حتى تكون دليلاً واحداً كما تصوره بعض شراح العروة ، وإنما مدركها الإجماع والسيرة القطعية كما عن القوادين ، والمحقق الهمداني ، والشيخ محمد حسين الأصمعي وغيرهم .

قد الأخير : (بل السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشك اذا تعلق بمصادقاته ومعاملاته الصادرة منه قبل ، وقبلما تنق لأحد عدم الشك في أعماله الماضية) .

وعن الاولين . لاسدلال له باختلال نظام المعاش والعسر والخرج فقد

(٣٧٢ - شرح العروة)

حكى عنها أنها قالت : (قد به لولا الحمل على الصلوة لإحتس نظام المماشى واعداد ولم يقم للمسلمين سوق ، فضلاً عن لزوم العصر والخرج المقيمين في الشريعة ، إداما من أحد إلا إذا التفت إلى أعماله المأصية من عباداته ومعاملاته إلا وبشك في كثرتها لأجل الحمل بأحكامها أو افتراءها بأهول توجب الشك فيها ، كما به أو التفت إلى أعمال غيره يشك في صحتها غالباً)

(ولا يخفى) أن أصل الصلوة إنما يجري إذا كان بعد العمل لظهور أدلته في ذلك كما أنه عليه جمع ، فلا يجري إذا كان في أثناء العمل وحصر له الشك في الأجزاء المأصية ، نعم تجري قاعده التحاور في بعض المسوادر كالتصلاه وغيرها على تفصيل في الأصول .

(الرابع) حدث (لا تعداد الصلاة) فانه قاض بصلوة ما شك في صحته بما قد أتى به في الصلاة خاصة ، بناء على شموله لمن تقدم كما ليس بالمعيد ، وموافقاً لجمع من الاعلام المعاصرين ومن تقدمهم

(وأما القول لثالث) وهو القضاء به في صورة البطن بمرأته المنسوب إلى مشهور القول به وقد استدلل به مخزيح من أصل الاشتغال ، وقاعده عدم الخروج في الدين .

فإن مقتضى وجوب العمل بالأحكام ومقتضى العلم بأن إحصاء البرائة في مثل مقام يوجب كثيراً الوقوع في محالمة الواقع ومقتضى الاستصحاب وغير ذلك ، مقتضى ذلك كله وجوب لاتخاذ شك في إتيائه من تكاليف المأصية حتى يحصل العلم بفراغ الدمة .

(غير) أن ذلك لما كان يوجب العمل والاحتياط ، إذ احتمال تكليفه واجب واسع وأمر خفيف المؤثرة فلو وجب معه الاحتياط كان عسراً وحرماً أن يأتي لادعاء بكنهه تحتس التكليف به قد مضى ، خصوصاً مع ملاحظة أن

الإنسان غالباً يسمى لماضي حمله وتفصيلاً لذلك كان الاكتفاء بمقدار يخص معه الظن بالبرائة ، أو الظن قائم مقام العلم عقلاً وعرفاً وشرعاً اذا تعدد العلم وجداً او تبريلاً . فمدرك ما نسب اليه المشهور من وجوب القضاء اى حصول الظن بالبرائة هو ضم قاعدة الاشتغال الى قاعدة نفي الخرج .

(وأورد عليه) أولاً : بأن احراء البرائة في تلك الموارد لا يستلزم العلم بالوقوع في الحرام للعاصي المقلد لذي يحري البرائة لعمل نفسه ، فلا علم حتى يحتاج الى تحصيل البرائة منه .

وأما إيجاب ذلك العلم للمحتشد المعنى ، إذ يعلم المعنى ما حرم البرائة أن في من أفق لهم بالبرائة فراد بدمتهم التكليف ، ومع علم المحتشد إجمالاً بذلك كيف يسوغ له الفتوى لهم .

ولحوب عنه : كثرة اشياء ذلك وبظاشره في الفقه ، كالفقوى لو حدى الى الطهارة ، وغير ذلك ، وحل ذلك . هو أن لكل شخص تكليفه الخاص به ، والمحتشد يعنى لكل مقلد حسب تكليفه الخاص به .

حتى ان بعض الفقهاء أفى بذلك في صورة العلم التفصيلي من المحتشد بتعلق التكليف بالعلم ، كما إذا علم المحتشد أن المقلد لا يصره الصوم ، او يده متنجسة ، و هو مستطيع ، وبحو ذلك فاستغناه في ذلك بعد ما كان المقلد حائفاً من صر الصوم ، او شاكاً في نجاسة يده ، او شاكاً في الاستطاعة فإن على المعنى أن نقول به تكليفك عدم الصوم ، وعدم الحج ، ويدك طاهرة .

(ولا) أن إطلاق القول بذلك في جميع الأبواب والمورد فيه إشكال ، وإن كان لا بد من الالتزام به فانه يصل بين ما يعلم من الشريعة ارادة وجوده على كل صورة ، كفتل المحرم ، أو إرادة عدمه على كل صورة كفتل

المؤمن ، واللواط ونحوهما ، وبين ما لا يعلم ذلك كابو الطهارة والنجاسة (أخرى) .

وعلى كل : فالاحتياط ليس مسئولاً عن تشحيصات مقلديه لمواضيع ، وإنما عليه تنقيح حكم المسئلة والقائه اليهم .

وثانياً على فرض كون المقام مقام الاشتغال فلا مورد منه للاكتفاء بالظن إذ ن (الظن لا يعي من الحق شيئاً) (وأما) حديث روم الحرج بوجوب البقي بالمرع - مضافاً الى أنه ليس كذلك دائماً كما اذا دار أمر الفاتت بين ثلاث صلوات واربع - أو أمر الخس بين دينار ودينارين ، او نحو ذلك - ان المعروف المشهور الذي كاد أن يكون إجماعاً هو أن المخرج انما هو شخصي لا بوعي ، فكل من كان عليه حرج أن يخص الملم بمرع الدمة فيجب عليه الاقتصار على ما يرتفع به المخرج عنه ولا مقيد له بالظن ، حتى انه لو كانت الفوات من مختلف نواحيات عليه كثيرة بحيث كان تخصيص الظن بمرع ايضاً حرجياً لم يجب حتى الظن

فالقول بوجوب القضاء الى حصول الظن بالمرع مستقص طرداً وعكساً ، بالإضافة الى عدم الدليل عليه .

(وأما القول الرابع) وهو التفصيل بين الوقت وحارجه ، فيجب الاتيان بما لم يصح قضاءه كالخج ، ونفس ، والركاة ، والصلاة التي لم ينص وقتها ، ولا يجب قضاء ما فات وقتها كالصلوة بعد الوقت والصوم بعد رمضان ، ونحوهما .

(فوجهه) عدم جريان قاعدة حيلولة الوقت ، في الأول ، دون الثاني .

(لكن) فيه أن هذا في الحقيقة ليس تفصيلاً في المسئلة - وإن ذكره البعض واعتمده قولاً مقبولاً لبقية الأقوال - وذلك لأن الكلام فيما قصي

مسئلة (٤١) اذا علم أن اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم ها كانت عن تقليد صحيح أم لا يفتى على الصلوة

وقته ، وصار قضاءً أولدا كان مدر كلبات الفقهاء على كلمة (القضاء) والماتن عشر بقونه (فية صي) . (نعم) بعض الكلمات فيه اطلاق ، لكنه مصرف الى القضاء كما قيل (لكن) احتمل ايضاً فيها عدم الاتيان ، لقاعدة الفرع ، بل أفتى بعض المعاصرين به في الصلوة خاصة حديث (لا تعاد) وبحل تنقيحه كتاب الصلاة .

(هذا) كله فيما إذا كان الشك بعد تمام العمل ، أما اذا كان الشك في أثناء العمل بالنسبة لأجزائه الماضية فلا تجري أصول الصلوة والمرع وحياولة الوقت ونحوها ، نعم يجري في بعض الموارد فاعده التجاور كالصلوة والاجماع ، والعسل والتبسم ولوصوه على احتمال وإن كان قد دعي الاجماع على خلافه ، والشبهة محققه بخلاف .

(ثم) ان هذا كله فيما إذا كان يأتي بالأعمال لكن لا عن مسئلة صحيح ، وأما إذا لم يأت بها في أوقاتها وبعد ذلك شك في مقاديرها كما اذا كان غير مهال نادير فلم يصل ولم يصم ، ومضى عليه مدة من الزمن ثم تاب وأرد قضائها وحصل له الشك في مقاديرها . فالظاهر وجوب الاحتياط عليه عقلاً ، لكونه مجرى للاشتغال إذ الشك في المكلف به (وما يقال) من أن البرنة مقدمه على الاشتغال للشك في أصل لزومه (فيه) أن ذلك مع القصور له معدر عقلي وأما في معروض الكلام فلا معدر عقلي له فيجب عليه تحصيل المؤتمن .

[مسئلة (٤١) إذا علم أن اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم لها كانت عن تقليد صحيح أم لا يفتى على الصلوة] المباحث التي تعرض لها

جمع من الشراح هنا ثلاثة (الأول) الشك في صحة التقليد من جهة الشك في كون مرجع التقليد حامعاً للشرائط أم لا ؟ (الثاني) الشك في أن تقليده من كان بميران شرعي أم لا ؟ بمعنى أنه هل استند في تقليده للمجتهد المعين الى بيعة ، أو وثوق ، أو نحوها أم لا ؟ بمد يقبضه « اجتماع ذلك المجتهد للشرائط (الثالث) الشك في أن عماله التي أتى بها عن هذا التقليد هل تحتاج الى إعادة وقضاء أم لا ؟

(وظاهر) المتن هو البحث عن الثاني فقط ، والبحث الأول سيذكره لما تن في المسئلة التالية ، والبحث الثالث متن على نسخت الثاني على سبيل الأصل لموضوعي ، إذ الحكم بصحة تقليده موجب لعدم وجوب إعادة أو قضاء ، والحكم بعدم صحة تقليده موجب لإعادة قطعاً ، والقضاء فيما لم يدل دليل خاص على الخلاف .

(وعلى كل) معروض المتن هو متن ما لو قلنا زيدا « جامع للشرائط » ثم شك في أن تقليده كاللهوى نفسه ، وجهه الماضى لزيد ، أو إحسان زيد اليه ونحو ذلك ، أم كان مستنداً الى مدرك شرعي ، فهل تقليده هذا يحكموم بالصحة ليتربن عليه عدم الإعادة ونقصاء ، وعدم حوار العدول الى غيره ، ونحو ذلك ، أم لا ؟

(مقتضى) أصالة « الصحة الحاربية في عين الإنسان نفسه كحرياتها في عين الغير » الصحة ، ولم يتعلق على المورد أحد ممن يحصرى حواشهم وهم أكثر من عشرة من مراجع أمس واليوم .

(وهما) كلامان (أحدهما) أنه هل لنا دليل على وجوب كون الاستناد عن مدرك شرعي ريذة على كون المرجع المستند اليه صالحاً للتقليد أم لا ؟

(ظاهر) النص وجوب ذلك وصعاً ، بمعنى بطلان التقليد إذا قلنا للهوى

المسئلة (٤٣) - حرمة الاقتناء على غير المجتهد ٥٨٣

مسئلة (٤٢) إذا قلنا مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط أم لا وحب عليه الفحص

دفعه مجتهداً حائز التقليد ، حتى أن بعضهم أجاز العدول عن مثل هذا مع تحريم العدول مطلقاً ، باعتبار أن هذا ليس عدولاً واقعاً ، وإنما تخيل عدول ، أو تشبه بالعدول ، لأن تقليده كان تخيل تقليد ، أو شيهماً بالنقص .

(وأشكل) في ذلك آخرون ، مكبرين وجود دليل على لزوم كونه الاستناد - ما هو استناد - عن مدرك شرعي حجة ، كثر من وجوب صلاحية المراجع للتقليد ، وبعل هذه الفتوى هي الأقرب إذ الاستناد ليس سوى طريق عقلائي إلى اطاعة المولى ، وإذا تحققت الإطاعة بتقليد من يجب تقليده كفى ذلك من غير حاجة إلى أكثر منه (نعم) هذا نفسه هو نوع تحريم (الكفر) حتى على القول بكون التعدي حراماً لا يسري حرمة التعدي بالاستناد إلى حرمة الاستناد إليه بعد فرض صحته وفماً وفي نفس الأمر .

(ثابتهما) أن استدلال جمع هذه المسئلة بما تضمنه فيه أولاً من أصالة الصحة ، وقاعدة العرع في غير محله ، إذ مفروض المسئلة ما إذا كانت الأعمال موافقة لفتوى مجتهد حائز التقليد ، لكنه شك في أن أصل تقليده كان عن مقتد شرعى أم لا ؟ ومثل هذا الشك لا أثر له حتى يجري لمعاضه أصل الصحة ، أو قاعدة الفراغ .

(وما ذكره) البعض من كون حوار العدول عنه أثر شرعي لندب (فعليه) أن حوار العدول وعدمه من آثار كون العمل لسائق المعدول عنه موافقاً للحجة أم لا ، لا من آثار كون كبيعية تقليده صحيحة أم لا بعد فرض صحة أعماله ؟ فتأمل .

[مسئلة (٤٢) إذا قلنا مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط أم لا وحب

مسئلة (٤٣) من ليس أهلاً للفتوى 'يُحرّم عليه الافئاء

عليه الفحص] الظاهر ارادة الشك الساري منه ، لا الطاري ، إذ لا إشكال ظاهراً في حريان الاستصحاب في الشك الطاري ، والشك الساري هو الذي يحتاج معه الى الفحص لعدم حجية قاعده اليقين على ما هو المعروف بين الأعلام ، لأنه شك في اصل الحجية ، ولا يفرق فيه الشك حدوثاً ، وبقاءً ، فكما ان الشك الابتدائي بأهمية زيد للتقليد لا يجوز تقليده بل يلزم الفحص قبل التقليد ، كذلك الشك بعد التقليد في انه هل كان عند التقليد أهلاً به أم لا ايضاً يوجب الفحص عنه . هذا بالنسبة الى اعماله الآتية ، أما اعماله السابقة التي كانت بهذا التقليد فيجري فيها اصابة الصحة ، ولا تحتاج الى شيء من الاعسادة او القضاء او غيرها (نعم) لو انكشف ان المجتهد لم يكن حائزاً للشرائط كان حال اعماله السابقة حال عمال من لم يقد أصلًا وعمل بلا تقليد ، وقد مضى بحثه عند شرح مسئلة السابعة والثلاثين فرجع .

[مسئلة (٤٣) من ليس أهلاً للفتوى] من جهة عدم اجتهداه فلا إشكال كما لا خلاف في نه ['يُحرّم عليه الافئاء ' بالأدلة الأربعة .

١ - لقوله تعالى (قل آ لله دن لكم أم على الله تفترون) وقوله سبحانه (أقولون على الله ما لا تعلمون) وغيرها من كثير آيات في هذا الباب .

٢ - ولتواتر روايات في حرمة الافئاء بغير علم وقد جمع في الوسائل والمستدرک في كتاب القضاء لمآت من الروايات في ذلك ، وبالأخص في الأبواب الثلاثة (الثالث ، والرابع ، والخامس) من أبواب صفات القاضي . وندكر بعضها نذكرًا بروايات المصومين وردعًا كثر من الافئاء بغير علم وبحذف الاستناد لعدم الحاجة اليها مع كثرتها وتواترها القطعي .

المسألة (٤٣) - حرمة الافتاء على المجتهد غير الجامع لاثبات شرائط وعدمها — ٥٨٥

فعن السافر عليه السلام (من أفق الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه) .

وعن الصادق عليه السلام : (أنهارك عن خصلتين فيهما هلك الرجال : أهالك أن تدبى الله ساطر ، وتفق الناس بما لا تعلم) .

وعن رسول الله - صلى الله عليه وآله - : (من أفق الناس بغير علم فليكنوه مقعده من النار) .

وعن أبي الحسن عليه السلام (من أفق الناس بغير علم لعنته ملائكة لأرض وملائكة السماء) .

الى غير ذلك من الروايات الكثيرة .

٣ - وللإجماع القطعي عليه من الخاصة بل العامة ايضاً .

٤ - ولكونه قولاً بغير علم ، وكفى ذلك دليلاً عقلياً على تحريمه

(لا يقل) إن لفظة الفتاوى يقتضى الناس بغير علم ، إذ لا يعلمون مدارك الفتاوى من الكتب والسنة والإجماع والعقل (والله يقال) به ليس افتاءً ، ولا بغير علم (أما لأول) فلأن الافتاء هو اصطلاحاً وعرفاً هو ابداء الرأي الشخصي وهذا أقل رأي الغير فليس عمه افتاءً (وأما الثاني) فلأنه ليس بغير علم ، إذ مدرك جوار تقليده كان في صيرورته عن علم ، غاية ما هناك انه ليس علماً تفصيلاً بل إجمالاً ، ولا يختلف العلماء في الحمية وجوار الاستناد .

(وأما) المجتهد الذي ليس أهلاً للفتوى من الجهات الآخر ، مثل عدم كونه بالعلم ، أو عادلاً ، أو رجلاً ، أو طاهر المولد ، أو نحو ذلك . فهل يحرم عليه لاقتضاه ايضاً فيه وجوده وأقوال (ثالثها) التفصيل بين كون

افتائه إعراءاً بالجهل فيحرم ، وبين عدمه فلا يحرم (رابعها) التفصيل بين موافقة فتواه للاحتياط أو لفتوى من يجوز تقليده فيجوز وبين عدمه فلا .

استدل للتحريم مطلقاً بأمور :

(أحدها) كون الافتاء منصفاً للمصوم ، وبما قد للشرائط يشك في كونه منصوباً من قبل المصوم عليه السلام ، فيُحرم عليه تولي منصب يشك فيه .

(ثانيها) إطلاق أدلة الشروط ، فإن مقتضاه شموله لمن كان مجتهداً وغيره على السواء .

(ثالثها) إطلاق ما دل على تحريم الإعراء ولاعواء ، وفتاه من ليس بجائر العمل بقوله إعراء ولاعواء ، لأنها من مصاديق الاصلال المحرم .

(رابعها) حرمة التسبب للحرام الواقعي ، والمفروض أن تقليد مثله حرام .

(وناقش فيها) جميعاً ، أما الأول (فعدم كون الافتاء من المنصب المنصبة بالمصوم ، وبكفي فيه عدم الدليل على كونه منصفاً خصوصاً بالمصوم مصافاً) بل أن أدلة الأصول والأمارات وتعميم وصفها لكن امكليهين دان على جوازه بغير المجتهدين (مع) أنه وردت (الغيب) في بعض الروايات صريحاً كقوله عليه السلام (اجلس في المسجد وأفت الناس) .

(وثم الثاني) فلأن ظاهر الشروط كونها شروطاً في حجية فتواه للغير ، لا في جواز افتائه نفسه .

(إن قلت) إن جاز لافتاء جبار الأخذ بها ، فإذا لم يجوز لأحد بها لم يحرم اصل الافتاء ايضاً (قلت) لا تلزم بيسمها ، ومن أي دليل استعيد

المسئلة (٤٣) - حرمة الاقتناء على المجتهد غير الجامع لساائر اثر نطوعدها — ٥٨٧

التلزم الشرعي حتى يترتب عليه حرمة الاقتناء من أجل حرمة الأخذ به ،
أليس غير الأعلم لا يجوز تعلينه مع وجود الأعلم على القول المعروف بين
العلماء ، ولكن مع هذا يجوز له الاقتناء ، وطبيع الرسالة العملية ،
ونحو ذلك .

(وأما الثالث) فليس ذلك من الاعراء ولا عواء في شيء ، كيف وهو
يرى أن الفتوى بغير ذلك اعور . وإصلاح ، فإن لم نقل بوجوب الاقتناء عليه
إظهاراً لما يعتقد حتماً ، فلا أف من الحوار .

(مصافاً) في أن الإصلاح إذا كان بالنظر إلى الواقع فلا يختص الاشكال
بما نحن فيه ، لأن - في المجتهد لا علم يضمن كونه فتواً ، بالنظر إلى الواقع
إصلاحاً ، وإن كان لإصلاح بالنظر إلى رأي المفتي فليس هذا ماورد منه ، إذ
هذا المفتي المجتهد لا قد لساائر الشروط يرى أن رأيه هو الصواب فكيف
يكون إصلاحاً وإعواءاً .

(وأما رابع) مطلقاً لا دليل على حرمة تسبب الوقوع في الحرام
«واقعي» ، والأمثلة المذكورة له - كوجوب الاعلام في بيع الدهن المنجس ،
وغيره - لا تنعدي عنها إلا «بقاس المحرم في الشريعة» ، ولم يعلم مداه قطعي
يتعدى به إلى سائر الموارد (مصفاً) أن أن الاقتناء ليس مظهر مفتي نسبياً
للقوع في الحرام «واقعي» ، إذ المفتي يرى أن فتواه إما وقع أو مجزأ عنه ،
فإذا حذر انعم من وجب العمل ، والعامي إذا كان عارفاً بأن المفتي
ليس حامياً لشرائط لمعتبرة في مرجع التقليد فيجب عليه عدم العمل بفتياه ،
وإن لم يعلم بذلك وشك وجب عليه الفحص عنه ، وإن اضطر إليه حاز
له تقليده .

(واستدل للحوار) مطلقاً بأمور . (الأول) عدم سلامة ما استدله
على المنع و (كل شيء مطلق) فيجوز .

(الثاني) يحوار او وجوب إظهار العلم لقوله تعالى (إن الدين يكتُمون ما أزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) فإذا حرم الكتابان وجب الإظهار ، فالمجتهد الذي يرى كفاية التسيعة الواحدة ، أو وجوب السورة ، أو بطلان الصلاة بالتأمين بعد الحمد يجب عليه إظهار ذلك ، ولا أقل من حوازه ، (وشرط) للممن بقوله بشروط تكليف المقلد لا للمجتهد نفسه ، وإطلاق الآية يشمل ما نحن فيه ، وتخصيصها باليهود ، كتخصيص البينات والهدى بعلامات النبي ﷺ وغير ذلك ليست حاصرة دلالتها عليها بل تحمل تلك على أبا موارد لا محصات .

(الثالث) تقييد التحريم في روايات الافتاء بكونه (عن غير علم) ، او عن رأي) أو نحوه ، الدال على أن سلب الحرمة فيها ، او مصها هو التقييد على سبيل التقييد ، لا على سبيل تعدد المطلوب ، وملاحظة عشرات الروايات في الأبواب الأولى من كتاب القضاء في الوسائل والمستدرک کمیل بائيات ذلك .

(رابع) ما دل على حوار الفتوى بما يعلم من دون تقييده بشيء مثل صحيحة ريد بن أبي رجاء عن أبي جعفر عليه السلام قال : (ما علمتم فقولوا ، وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم) (ومثل) الحديث المعروف لقسم للقصة الى أربعة ، رحن قصي بالحق وهو لا يعلم ، ورجل قصي بالباطل وهو يعلم ، ورجل قصي بالباطل وهو لا يعلم ، ورجل قصي بالحق وهو يعلم ، وأن الثلاثة الأولى في النار ، والرابع في الجنة ، وغير ذلك مما يحده المتنوع لأبواب كتاب القضاء .

(وما يقال) من تقييد هذه المطلقات بأدلة شروط مرجع التقليد (فمبه) أن التقييد في حامب المقلد ومن أجل العمل به ، لا في جانب الافتاء .

المسئلة (٤٣) - حرمة افتاء المجتهد غير الجامع لمآثر الشرائط وعدمها — ٥٨٩

(و استدل) المفصل بين الاعراء وعدمه ، بعدم الخور في الأول والخواز في الثاني . بأن الفتوى بالعلم في نفسه لا حرمة فيه ، انما قد تحرم لمروءى الاعراء بالحق ، بحيث كان كيفية إفتائه والملابس المحيطة بها موحدة للاعراء بالحق ، كما اذا طسع رسالة وورعها على الناس ، ودعاهم الى تقليده ، وتمدد مناصب الفتوى ونحو ذلك .

(أقول) إن كان يستفاد من الأدلة مبغوضية الممثل بفتوى غير الجامع للشروط مطلقاً بنظر قس المؤمن ، وإصلاال الناس عن طلق ، ونحوهما بما علم مبغوضية مطلق وقوعه (فتح) يحرم الاعراء به والتسبيب العربي نحوه مطلقاً . وإن لم يستفد ذلك من الأدلة حذر حتى في صورة الاعراء بالحق ، إذ لا دليل على حرمة مطلق اقسام الاعراء بالحق ، من ذلك مبغوضه ، علم من الشريعة مبغوضيته مطلقاً .

وما نحن فيه لا يستفاد من ادلة الافتاء ذلك ، بل لدي احتملاها سابقاً وقال به بعض المعاصرين ومال اليه آخرون هو أن الشروط كلها أو بعضها لأحسن الثقة بكون الفتوى فتوى بالحق ، ولذا يكفي الاطمئان الى المفتى في مقام العمل بقوله وفتواه ، لا في مقام اعتباره رعيّاً عاماً (سالمين ، نظير سائر أهل الخبرات ، في شتى العلوم والفنون .

(نعم) اشتراط كونه امامياً شيعياً لعله من قبيل الشروط التي يستفاد مبغوضية الافتاء مع عدمها ، كما ذهب اليه جمع وليس بالمعبد ، أما بقية الشروط ففيها تأمل .

(وقد استدل) للمفصل بين موافقة فتوى المجتهد غير الجامع للشرائط للاحتياط و الفتوى بمجتهد جامع للشرائط فيحوز تقليده ، وبين غيره فلا ، ، من بعض هذا التعصيص في تقليد غير الأعلام الموافقة فتواه لفتوى الأعلام ، او للاحتياط . من أن ملاك الحجية موجود في هذه الفتوى ، إذ

وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس

الفتوى عما هي فتوى ليست حجة ، وإنما حقيقتها عما لها من المراتبية الواقعية أو التبريلية للواقع ، وهي نفسها موجودة في الفتوى الموافقة لها .

وهذا التفصيل لم أعثر عليه في كلام القوم بما أصبح استنباطه من تصاعيف كتاباتهم في مسألة تقليد الأعلام وغيرها (لكن) يرد عليه ، ما أورد عليه في مسألة تقليد الأعلام من أن موافقة الواقع إن كانت بحرية - كما هو المعروف والمختار - إلا أن مجرد موافقه الطريق من غير استناد إليه ليست بحرية ، فهي انقاص لو كانت هذه « فتوى موافقة لواقع حار العمل بها » ، وإن لم تكن موافقه للواقع لم يجر العمل بها . فمطلق موافقتها لفتوى الجامع للشرائط لا يجوز العمل بها .

(نعم) عما إن الاحتياط موافق للواقع دائماً ، هو فقه فتوى غير الجامع للشرائط للاحتياط موافقة لحوار العمل بها من جهة أن العمل حائط ، وليس تقليداً لغير الجامع .

{ وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس } فلا خلاف فيه من الأئمة عليه وعليهم ، وبسبب ذلك عليه صحيح سليمان بن خالد (نقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العام ، والقضاء العام في مسلمين كني (أو وصي بي) وحينئذ يرد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله لشرح (يا شريح قد جلست محلاً لا يحل له إلا بي أو وصي بي أو شقي) ر. هـ .

أما موضوع من به الأهلية ، حل هو المختار ومط « مطلقاً » وخصوص « مطلق منه » ، أم مطلق المعارف والحكماء عن تقليد فقيه خلاف ، ونسب

المشهور الأول ، وعن الحواضر الثاني واليه ذهب بعض من عاصرناهم ومن

وحكمه ليس بنافذ ولا يحوز الترافع اليه ولا الشهادة عنده ، ولعل الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان لاخذ محققاً

في المشهور الأول ، وعن الحواضر الثاني واليه ذهب بعض من عاصرناهم ومن اليه آخرون ، ومحل البحث عن ذلك كتاب القضاء

{ وحكمه ليس بنافذ } إذ الأصل عدم نفوذ حكم أحد عن أحد ، إلا من جعل الله العقود لحكمه ، ولم يروض عدم العمل ضمن لا أهلية له .

{ ولا يحوز الترافع اليه ولا الشهادة عنده } لكونه ترويحاً للباطل ، وتعاوناً على الأثم والعدوان ، ويوعر ركوزي الدين طلباً ، خصوصاً في الترافع اليه . هـ في مطلق من لا أهلية له ، وأما خصوص العامة لدين سلب عنهم لأهلية لعدم إيمانهم ولعدم إيمانهم في عدم حوز الترافع اليهم عشرت ابروت «الوردة» في عدم حوز الترافع اليهم مما عقد له صاحبه الوسائل والمستدرك ولرب من أبواب كتب القضاء .

وأشكل بعض مرجع العصر في حرمة مطلق الشهادة عنده ، بأنها ليست مطلقاً من الأدلة على لاثم ، وعدم وجود دليل آخر له عبر الاعانة على الأثم ، ولعل قال فيه محل نظر من منع (لكنه) يشكر (أولاً) لكونه مطلقاً تماماً على لاثم كما لا يخفى (وثانياً) يكفي في اسب صدق لركوزي الضام ، وكونه ترويحاً للباطل وصدق النجاة على الشهادة عنده ، وغير ذلك من معاريف لحرمة مطلقاً (نعم) استدلال بعض آخر من المرجع لمعصيرين لذلك لكونه نشيئاً عملياً مطلقاً فيه نظر بل إشكال موضوعاً وحكماً .

{ ولعل الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان لاخذ محققاً } وهو المشهور بين الاعلام مطلقاً سواء كان محالاً أم عبثاً ، كلياً أو جزئياً ، وعن

إلا إذا المحصر استنقاذ حقه بالتراجع عنه

صاحب العروة في ملحقاتها (التفصيل) بين انما المأخوذ بحكم قضاء العامة ، وبين المأخوذ بحكم من لا أهلية له لعقده سائر الشرائط كالعقود ونحوها ، بالميل الى محور في الثاني . وعن آخرين (التفصيل) بين العين ولدي ، في محور في الأول دون الثاني . ومن حاشية السيد البروجردي (ر) أن المحرم في الحق هو الأخذ لا المال .

والمسئلة ثم تزل محل نقاش حتى بين الاعلام المعاصر ، ومحل تنقيحهم ، كتاب القضاء .

[إلا إذا المحصر استنقاذ حقه بالتراجع عنه] إما لعدم وجود قرض شرعي جامع للشرائط ، او للتقية في قصائه ، او لعدم استبعاد الطرف الآخر من القصاص الى الجامع للشرائط ، او لعدم ذلك فيحدوز التراجع (ح) عند القاصي المعاهد لشرائط القصاص ، ويحوز الشهادة عنده ، ويكون المال للمأخوذ بحكمه حلالاً عيباً كان أم ديناً .

هذه الفتوى هي المنسوبة الى جماعة ، واليها ذهب المائت وكل من يحصر في حواشيه من مراجع العصر ولدي سبقهم ، واستدلوا له بأدلة .

(معها) يعني الضرر

(ومسا) مناط لأخبار الدالة على جوار حلف كاداً بالله تعالى لدفع الضرر المالي .

(ومسا) تحاكم الامام السجاد عليه السلام مع روحته لخارجية الى ولي ائدية .

مسئلة (٤٤) يجب في المقي والقاضي العدالة

(ومنها) تراجع أحد السابقين عليها السلام مع بعض مدعي أموله الى القاضي .

وعبر ذلك .

(ونسب) الى الأكثر ، بل المشهور إصلاق عدم الجور حق في صورة توقف استقصد الحق عليه ، لاصلاق الأدلة ، وكونه إعادة على الإثم ، وكون التراجع نفسه منكراً يجب الانتهاء عنه ، ونحو ذلك من العمومات والمطلقات التي يجب تقييدها وتخصيصها بأدلة نفي الضرر ونحوها . وتفصيل الكلام موكول الى القصص .

[مسئلة (٤٤) يجب في المقي والقاضي العدالة] .

أما المقي فقد سبق البحث عنه .

وأما القاضي فللإجماع المدعى مكرراً من غير تكثير وخلاف من أحد .

والرويات المستفيضة (كصحيح) سليمان بن خالد الأدي في المسئلة السابقة (فإن الحكومة إنما هي للإمام العام بالقضاء العادل في المسلمين) ، وحبر (أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل وحسن في كتابه (ولا تأكلوا أموالكم بيسم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام) فقال يا أبا بصير إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكماً يجهلون ، ما أنه لم يمس حكماً أهل العدل ولكنه على حكام أهل الجور ، يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعونه الى حكام أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرفعك الى حكام أهل الجور ليقصروا به لكان من حاكم أن الطاعوت وهو قول الله عز وجل ، ألم تر الى

وثبتت العدة بشهادة عدلين أو بالمعاشرة المبيدة للعم بالملكة ، أو لاطمنان
بها ، وبالشياخ المفيد للعلم

مسئلة (٤٥) ، إذ عصت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت
عن تقليد صحيح أم لا ؟ يجوز له النساء على الصلحة في آخره ان بقية

الدين يرفعون لهم آموه من البك وما أنزل من فلك يريدون ان يتحكموا
في الطاعت ، (وصحاح في حديثه ، انكم إذا وقعت بسكم حصومة أو
تدارس في شيء من لأحد وعطاء ان تحكموا ان أحد من هؤلاء العرق)
الى غير ذلك من الروايات .

ولكون غير «مدن طالما لنفسه» والتحكم اليه نوع من الركون لمشي عنه
في صريح القرآن .

وبغير ذلك مما يبحث عنه في كتاب القضاء وحديثه في دلائله و «مدن»
وحدة لا تقدر بعد كون حكم متعمدا عليه طاهر

[وثبتت العدة] في الفاصي والمقي وفي غيرها للأمور التي ذكرناها
مفصلا في المسئلة الثالثة والعشرين ، والتي منها [شهادة عدلين ، والمعاشرة
المبيدة للعم بالملكة ، والاطمنان بها ، والشياخ المفيد للعم] وبجسن طاهر ،
وبغير ذلك مما مر تفصيلها هناك .

[مسئلة (٤٥)] إذ عصت مدة من بلوغه [ونسب بأعمال العدلات
والاعمالات وغيرها في ثبت لئله] وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن
تقليد صحيح أم لا ؟ يجوز له النساء على الصلحة في عماله ان بقية [قال بعض
الشرح الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة بوحدة والعشرين - والتي كان
نصها] إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن

وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً

تقليد صحيح أم لا مبني على الصحة ، هو أن المعروض هنا شك في نفس وجود التقليد الصحيح ، وهناك في صحته مع فرض العلم بوجوده .

والوجه في الصحة هو قاعدة الفرع وأصل نصيحة .

(وعن) العص قياس أصل الصحة في مقام بأصل الصحة الجاري في الوضوء المترتب عليه صحة الصلاة ، إلا أن سمعت هو في صحة الأعمال السابقة هل هي من آثار صحة التقيد أو التقليد الصحيح؟ أم من آثار مطابقة الواقع أو الحقيقة الظاهرة ؟

وأرم برخص العص في ذلك ، إلا أن نسي يبدو للنظر هو أن صحة لأعمال السابقة على ما هي مرتبة على المصدقة بوقوع أو لعموم الظاهر ، والتقليد الصحيح أو صحة التقيد كاشف عن صحة الظاهرة ، كما أن صحة الظاهر هو - من - ما صدرت صحة الكشف عن الواقع ، (و أراد) بالكشف في المقدم هو القدرة والمعرفة لا الكشف الحقيقية .

[وفي اللاحقة] من عمده [يجب عليه التصحيح فعلاً] لأنه مكلف في خيار ما يعمل الصحيح ، فيجب عليه إحراز الصحة بالتقليد ، أو الاحتياط ، والاحتياط ، لعدم وجود دليل أو قاعدة أو أمر تفصي بصحة ما يأتي من أعماله .

(وما رعا ، يتوهم - من أن صحة الأعمال السابقة تلازم صحة لأعمال اللاحقة بوحدة تكليف ، وبكثف ، وبكثف به ، وتفكيك بالحكم بصحة لأعمال السابقة ، ومضاد اللاحقة إذا أتى به كالبعض تفكيك بين المتلازمين .

(وقد) يثبت لذلك : عما لو كان في السنين السابقة يصلي الجمعة فقط دون الظهر ، فلو قلنا بوجوب عدم الاعتداد بصلوة الجمعة في اللاحق من سني حياته كان ذلك مسافياً للحكم بالاعتداد بصلوة الجمعة التي أدامها في ادضي من سني عمره .

(ففيه) أولاً : لئلا هذا التعكيك يضر كثيره في الفقه ، كالتعكيك بين الطهارة الحديثة والحديثة فيمن توصوه بطرف العلم الإجمالي في المسألة ، حيث حكموا بطلان بده ، واستصحاب حدثه ، كالتعكيك فيمن قلد برهه بجهداً كان بحرّم الجمعة ، ثم قلد من يوجب الجمعة ، كالتعكيك بين صلوتي الظهر والعصر فيما دا حدثت فعليه الشك واليقين الاستصحابي بالنسبة للحدث وانطهارة عدده بين الصلوتين ، بصحة الأولى ومطلان الثانية ، او العكس على احتلال الموارد ، والحالة الساقطة . الى غير ذلك مما حلى به الفقه في ابواب محتلة .

وثانياً : العارق بينهما هو أصل الصحة الحاري في الأعمال السابقة دون اللاحقة ، وقاعدة الفراغ ، ولا تعاد الصلاة في الصلاة خاصة ، وقاعدة التجاوز في الصلاة ايضاً ، ونحو ذلك .

وثالثاً : إن صحة الأعمال اللاحقة بملاحظة حريان القاعدة في الاعمال السابقة من باب النلارم بين صحة السابقة وصحة اللاحقة إما هو إثبات الآثار بواسطة الملازمة العقلية ، وإثبات الآثار بواسطة اللوازم العقلية مثبت غير صحيح كما عليه لمشهور من الأصوليين ، بل كاد أن يكون إجماعاً في الأرملة الأخيرة ، بل ربما عدته المعص من ضروريات الأصول ، بل الفقه ايضاً ، وإن كان في استدلالات السابقين كالسيد والشيخ والعلامة (قدم) وغيرهم تمسك بالأصل المثبت في غير واحد من مسائل الفقه في الأبواب المتفرقة

وهكذا إجراء أصل الصحة في التقليد ، واعتباره تقليداً صحيحاً وترتيب

مسئلة (٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعم في مسئلة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه

صحة لأعمال السابقة عليه ، لا يوجب صحة الأعمال اللاحقة ، لأنه لا يكون إلا بواسطة حكم العقل بمقاء ما كان على ما كان ، فيكون صحة الأعمال اللاحقة رهينة حكم العقل بدقه ، وحيث هو من اللورم العقلية فلا تثبت الآثار بواسطة هذا .

وفي المقام فروع تعرض لها بعض الشرح ، اضربنا عنها لبناها على الاختلاف السري في أصل الصحة ومقدار دلالتها ، ستقيص البحث عنه في الأصول فليطلب هناك .

[مسئلة ٤٦ يجب على العامي أن يقلد الأعم في مسئلة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه] بناء على أصل وجوب تقليد الأعم ، إذ المفسد قبل تقليده تكون فتوى انه علم صحة قطعية عنده ، وفتاوى غير الأعم مشكوك الحجية ، ومشكوك اعجوبة مساوق لغير الحجة ، إذ مشكوك احجية دون مضمون الحجية بدي لا يفي عن الحق شيئاً .

هذا إذا حصل به الشك في حجية فتاوى غير الأعم ، أما إذ استقر عقل المقلد ، أو فطرته بحجية كليها كما هو الحال في معظم المقلدين ، بل سبق ما إنه المتسع بدي جميع المغلاد في مراجعة الأطباء ، والمهندسين ، وعلماء كل فن وصناعة — ويظهر حوار تقليد غير لأعم على مثله .

(ولا يخفى) أن أصل هذه المسئلة كما هو طريقي لا يبرم التقليد فيها بالذات ، فلو قلد العامي في أعماله من لأعم من دون ان يقلد الأعم في مسئلة وجوب تقليد الأعم وعدمه ، بل ومن دون الاطلاع على فتوى الأعم فيها كفى وصحت أعماله .

ولا يجوز أن يقلد غير لأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلّم بل لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد يشكّل حوار الاعتقاد عليه فاعذر المتيقن العامي تقليد الأعلّم في الفرعيّات

[ولا يجوز أن يقلد غير لأعلم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلّم] بناءً على الثالث وبتداه في حوار تقليد غير لأعلم، وذلك لكون فتاواه مشكوك الحجة، ولا يجوز التمويل على المشكوك الحجة.

(نعم) لو وجب غير الأعلّم تقليد الأعلّم حذر الاستدانة به، لا لأنه شبهه، من أنه عمل بالاحتياط أولاً) وفي حوار العمل بالاحتياط لا يفرق أن يكون عن استدانة إلى ما لا يجوز الاستدانة إليه لو تعدد، وإلى ما يجوز لاستدانة إليه بمراده، أولاً عن سناد أصلاً، كما مرّ في وول الكتاب في مباحث الاحتياط.

وتقليد للأعلم ببيعة (ثانياً) إذ في المسائل الفرعية يرجح هذا المقلد إلى الأعلّم، وفي هذه المسئلة بالذات لا يصح مراجعة غير الأعلّم ما ذكرنا آنفاً من كون صريحية لا موضوعية فيها [مرنو أفتى لأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكّل حوار الاعتقاد عليه فيقدر المتيقن العامي تقليد الأعلّم في الفرعيّات] وعلق عليه معظم المراجع بأن الاعتقاد عليه حذر حق في تحويل تقليد غير الأعلّم، والآهوان في المسئلة ثلاثة (ثالثاً) التفصيل بين استقلال عقل العامي لعدم حوار تقليد غير الأعلّم فلا يجوز له الاعتقاد على فتوى الأعلّم يجوز تقليد المعقول، وبين كون تقليد الأعلّم من باب أصل التبيين فيجوز له الاعتقاد على الأعلّم في تحويله تقليد لمعقول.

(استدل) لمنع مطلقاً بدليلين :

(أحدهما) ما ذكره الماتن من أن به القدر المتيقن.

(وفيه) إن متيقن للعامة ذلك قبل التقليد ، أما بعد تقليد الأعلام
الخائر قطعاً تقليده ، وإمامائه يجوز الرجوع إلى المفصول لا يبقى متيقن
في أنفسهم

ثانيها (ما ذكره بعض الشرح من روم الخلاف إن لازم استقلال العقل
بوجوب تقليد لأعلم عدم وجوب تقليده ، لأن الأعلام بهي بعدم وجوب
تقليد الأعلام

(وفيه) مصداقاً في عدم ثبوت استقلال العقل بدوام تقليد الأعلام
مطلقاً حتى مع فتواء بعدم وجوبه ، بل على تسميته إمام هو فيما لم يفت الأعلام
يجوز تقليد غير الأعلام - أنه لا حلف في البس ، إذ حينئذ يكون فتوى
غير الأعلام منددة بفتوى الأعلام .

(وما يقرر به) ذلك من أن لازم وجوب تقليد لأعلم ، هو عدم
وجوب تقليد لأعلم من حلف فومه (أن طرف الأول هو من لم يفتد ،
وطرف الثاني من قبل لأعلم سي بهي يجوز تقليد المعصوم ، ولا حلف مع
اختلاف الطرفين

(وسند) للجمهور مطلقاً ، بأن فتوى لأعلم حجة قطعية ، فإذا قامت
على حجة فتوى المفصول صدرت الشريعة نصاً حجة ، قيام الحجة
القطعية عليها

(وسند) للتعصير بأن لاقلد إن استقل عقله بعدم جواز تقليد
المفصول ثم يصح الاعتقاد على فتوى الأعلام يجوز تقليد المفصول ، وذلك : لأن
المسئلة عقلية ، وقد حكم عمل العقل بعدم جواز الرجوع إلى المفصول ، طر
ما ، إذ كان العقل من أنه الفصل فيستسط هذه المسئلة وأدى استسطه إلى
عدم جواز تقليد المفصول مطلقاً ، لم يجوز له الاعتقاد على فتوى الأعلام يجوز
تقليد المفصول .

مسئلة (٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام المعادات والآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد ، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض المعادات (مثلا) والآخر في البعض الآخر

وإن لم يستقل عقل المقلد بعدم حوار تقليد المفضول ، بل وحب عذبه تقليد الأعم من باب الدوران بين النجس والتنجيس ، فحينئذ حذر الاعتقاد على العلم في تحويره تقليد المفضول ، إذ الدوران ، وأصل التمييز ، هو في فرض عدم قيام الحجة على التنجيس ، وفتوى الأعم بتحويل تقليد المفضول حجة على تخيير المقلد بين تقليد الأعم وبين تقليد المفضول .

وإن هـذا التفصيل يدل جمع من الشراح ، ومنهم لأح الأكره ، ومعه ليس مبيداً (غير) أن فرض استقلال عقل المقلد بعدم حوار تقليد المفضول مطلقاً غير واقع ، والحكم بجور التمويل على فتوى الأعم في تحويره تقليد المفضول من غير تقييده بما إذا لم يستقل عقل المقلد بعدم الحوار في محله ، ولذا أطلق القول به معظم المحققين من مرجع العصر ومن تقدمهم .

(فرع) لو اختلف الأعم تقليد المفضول ، والمفضول لم يحور تقليد معه ، لأنه يرى وجوب تقليد الأعم فهل مع ذلك يجوز تقليد المفضول ؟

مقتضى القاعدة حوار تقليد المفضول ، لقيام الحجة على حوار تقليده . (وقوله) بعدم حوار تقليده غير مجدية بعد قيام الحجة على صحة تقليده . (وما رجا) يقال من أن مقتضى حجية قرار العقل على أنفسهم عدم حوار تقليده (معيه) أن ذلك إما هو فيما لم يقم حجة على خلاف الأقرار ، وفي المقام قامت الحجة على خلافه .

[مسئلة (٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام المعادات والآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد ، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في

المسئلة (٤٨) - لو نقل شخص فتوى المجتهد خطأً ————— ٦٠١

مسئلة (٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلمه منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام

بعض العبادات (مثلا) و لآخر في البعض الآخر] كما إذا كان أحدهما أعلم في الصلاة ، و لآخر في الصوم ، وهكذا . وذلك لأن أدلة تقليد لأعلم أعم من الأعلم في الكل أو في البعض - كما قالوا - (والمسئلة) وصحة ساءاً على وحب تقليد الأعلم ، وساءاً على عدم وحبوه فواضحة بوضاً (وفي حكمه) ما إذا كان مجتهدون ثلاثة ، أو أربعة ، أو أكثر ، أحدهم أعلم في بعض اللهه ، و لآخر في بعض آخر ، واشتلت في البعض الثالث وهكذا .

[مسئلة (٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلمه منه ، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام] .

مر كر بحث هذه مسئلة ثلاثة (الأول) هل وحب الإعلام عام «المسئلة ان الخطأ في جميع الأحكام ، أم يخص الأحكام الالهية ؟ (الثاني) هل يخص وحب الإعلام ما لم يفتي والمقل فقط ، أم بعم غيرها ايضاً ؟ (الثالث) هل وحب الإعلام بعم ما إذا وافق الكلام المنقول صحة شرعية ، من فتوى فقيه يخير المقلد بيه وبين مرجع تقليده ومن موافقة المنقول لفتوى المقلد بيه ، وغير ذلك ، أم يخص وحب الإعلام بما إذا لم يوافق المنقول مع حجة شرعية ؟؟ (الرابع) هل يخص ذلك ما إذا علم ان السامع أو غيره يعمل بهذه الفتوى ستماداً الى قوله أو أعم من ذلك ؟ .

(أما الأول) ففي حاشية بعض مراجع العصر احتصاص وحب الإعلام بما إذا كان خطأ في تعبير حكم الزامي كما لو نقل الوحب حراماً و بالعكس ، أو نقلها الإحاة ، أو استحباباً ، أو مكروهاً ، دون ما إذا بدلت الإحاة والاستحباب والكراهة بعضها ببعض ، أو بدلها وجوباً ، أو حراماً .

(وربما) يستدل له بأن ما يفعله السامع ليس حراماً ، وحصول العلم له بخلاف الواقع لا دليل على حرمة مثله حتى يحرم التمسك به ، بل المعروف بين الأعلام عدم وجوب الالتزام القلبي بل ولا العلم بكل واحد واحد من الأحكام ، إذ الظاهر أن أحد العلم بالأحكام ، والالتزام بها طريقي محض .

هذا خطأ السائل ، لمحتد نفسه (مثلاً) فافق بوجوب صلاة الليل ، أو حرمة شرب الخمر ، أو كراهة الصلاة في المسجد ، أو ادعية الاكتفاء للمصائم ، واستصحاب شم الرياحين للمصائم ، ونحو ذلك مما لا يلزم منه مخالفته عليه حكم لزمي لا يجب عليه لأعلام مطلقاً الخاص .

وذهب جمع آخر - ومنهم لأح الأكبر - أن وجوب لأعلام في تدبر أي حكم بأي حكم آخر ، سواء كان من الأحكام التكليفية ، أو وضعية ، واستدل له بأمور :

(الأول) أنه حكم تغير ما أول الله صاهراً ، وكونه معذوراً حال الحكم ، لا يعنى معذوريته بعد انعاقه ، فالحكم بتغير ما أول الله معذور ابتداءً واستمراراً .

(الثاني) به إحلال ، بعدم اختصاصه بخطئه في حكم الأوامري ، فكما لا يجوز مع العلم والعمد الفتوى بجرمة أو وجوب صلاة الليل ، كذلك يجب عليه الأعلام إذا افق أو نقل خطأً ذلك ، وكما أن الابتداء بخلال ، كذلك الاستمرار ، عنيته معذوريته ، لم يكشف ، فإذا اكتشف وجب رفعه لرفع علة العذر .

(الثالث) ملاك الحديث المعروف في تقسيم القصص إلى رتبة ، وفي لجنة منهم واحد فقط وهو الذي قصى بالحق وهو يعلمه حقاً ، وغيره في البدر ، ومن الغير ما نحن فيه لأنه افق بالباطل (إذ تعدل أي حكم بأحر ماضل

المسئلة (٤٨) - لو نقل شخص فتوى المجتهد خطأ ————— ٦٠٣

لرومين كافة ، او غير لزوميين ، او محلفين) ، ومعدوريته ما دام الفعلة لا تصحب مع تغير الموضوع ، وصدق (قضى بالباطل) علمه بعد ارتفاع العذر (ووروده) في القضاء لا يخصه دون «فتوى بوحدة الملاك والمناط» ، ولكون القضاء طريقاً الى حكمه فكذلك الفتوى ، او نقلها .

(رابع) الأحاديث الواردة في صحت المفتي لما يعتبه ، كصحة عبد الرحمن بن حجاج في قصة ربهما الرأي ، وقول الصادق عليه السلام (وكل منعت صامناً) وغير ذلك خرج عنه مدة العفلة والخطاء والاشتباه ، لارتفاع الحكم معها ، وبقي ما بعد المعنى مضمولاً للصحة .

(الخامس) به تنسب إلى تعبير حكم الله تعالى ، اذ لا تعارف فيمن ينظم لأحكام أن يعطى للمسلم ، ولا أقل من انه يبدل الى شخص واحد ، وكان التفسير الاشد تي حرم ، فكذلك التفسير الاستمراري ، لوحدة الملاك فيها .

(السادس) ادلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الشاملة لما نحن فيه ، لم يكن من أظهر مصداقها .

(السابع) ما دل على وجوب تسليم الأحكام مثالية المعرو وغيرهما الدالة بالانتماء على لزوم رفع الاشتباه المذموم في الحكم سوء كان اشتباهه مفتياً ، أم عقلاً ناقلاً .

ان غير ذلك بما ذكره في المقام ، وهي وان صدرت محل المقص ولا يرمي بالنسبة إلى كل واحد واحد منها ، ومن جهة طردها ، او عكسها ، او كليهما إلا أن القول بأن المستعاد من جميعها لزوم التنبيه في المقدم ليس بعيداً ولا احتياط لا يترك في مختلف الأحكام مطلقاً إن لم يعارضه محدود آخر من حرج شديد ، او ضرر كبير ، او نحو ذلك .

(ويستفاد) من كلام بعض المراجع التفصيل بين علم المخطيء بعدم تركب اثر هذا النقل ، من عمل السامع به ، او نقله الى غيره ، او نحوهما ، كما اذا اُتفق او نقل الفتوى خطأ ليريد ثم سقط زيد عن القدرة على العمل بتلك المسئلة وعن نقلها فلا يجب (ح) الاعلام ، وسين غير هذه الصورة فيجب الاعلام .

(وربما) يقرر التفصيل بين عدم العلم بترتب الاثر ولا يجب الاعلام ، وبين العلم بترتب الاثر فيجب الاعلام .

ولا استدلال له . ربي يكون بطريقة التعلم للعمل . فاذا لم يكن مقدمة للعمل فلا يجب ، ولا يحرم ، أما اذا تسبب الممهل بغير الواقع هناك يجب التنبيه .

(وعن) لارديبي . قدس الله سره) التعمين بين اكتشاف الخطأ اكتشافاً قطعياً فيجب الاعلام ، وبين اكتشاف الخطأ احتياطياً ولا يجب الاعلام .

(ولوجه فيه) ان ادلة تعلم الجاهل ، وحرمة التسبب في الوقوع في الحرام ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها انما تختص بما اذا احرز الموضوع ، وهو لا يكون محرراً الا مع العلم والقطع ، وأما مع الإحتياط المقابل نفسه للخطأ فلا .

(ويورد عليه) بأن الاجتهاد واقع تنزيهي ، ويجب لمعاملة معه معاملة الواقع (إلا فيما خرج بدليل خاص) فكما يجب الاعلام اذا اكتشف خطأ اكتشافاً قطعياً ، كذلك يجب الاعلام في اكتشاف الخطأ اكتشافاً احتياطياً

(نعم) هذا التفصيل له وجه في مسألة تبدل الاجتهاد ، لانه مسبوق

بالاحتياط المدحز والمعدر ، أما فيما نحن فيه المسوق فخطأ المحض الذي لا معدرية له إلا ما دام الخطأ والجهل باقياً معه اشكال .

(والمبحث الثاني) هل يختص وجوب الاعلام بشخص المخطئ من الماقل او المقتي ام يعم غيرها (صريح) بعض الثاني لشمول الادلة لغيرهما ايضاً وذلك لأن إعلام الجاهل واجب على الجميع ، وأدلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة (نعم) قاعده التسييس ، وحديث القضاة اربعة ، ونحوها تختص بالمقتي والساقف فقط ، ولكن في غيرها الكفاية ايضاً . فلو أفتى ريد خطأ بقلده بأن حلة الاستراحة غير واجبة ، وت تعلم بأن فتواه الوجوب لزم ارشاد المقلد الى فتوى مجتهد .

(وربما) يعمل بين ما اذا كان خطأ قطعياً فيجب الاعلام كما اد نقل ان صلاة الصبح ثلاث ركعات وبين ما اذا كان احتياطياً فلا كما لو نقل عدم وجوب جللة الاستراحة مع وجوبها عنده .

(ووجهه) ان أدلة شاملة بالنسبة للأول ، وأما بالنسبة الى الثاني فلا اد مع عدم القطع بمعاملة المدقول للواقع يشك في صدق موضوع (الجاهل) عليه حتى يجب ارشاده ، وكذا صدق (الحكم) عليه حتى يجب تدليفيه ، ونحوهما (إلا) ان ثبيل الاحتياط منزلة الواقع شرعاً يوجب ثبوت أحكام الواقع له إلا ما خرج بدليل قطعي .

(المبحث الثالث) هل وجوب الاعلام يعم ما اذا وافق المدقول خطأاً جمعة شرعية اخرى كفتوى فقيه آخر يكون المقلد بحراً بینه وبين مجتهد الذي يقلده ، أم يختص بمعدر ذلك (مقتضى القاعدة) هو الثاني ، لعدم شمول الأدلة المذكورة لما وافق المدقول خطأاً فتوى فقيه تكون جمعة ، وكونه مخطئاً في النقل لا يوجب مطلقاً لزوم الاعلام ، اذ ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وارشاد الجاهل ، وتليغ الأحكام ، وقاعده التسييب وغيرها لا تشمل هذه الصورة .

مسئلة (٤٩) اذا اتفق في الله ، الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها يجوز له أن يني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة . وانه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يقع بعيد صلاته ، ولو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة

(وأخرى) ، لا شك ما اذا وافق القول خطأ فتوى الشافى ، وولى معها ما كان رأى الشافى حرمة العمل بذلك المسوى ، كما د كان رأى الشافى بحاسة العصير المعنى ، ورأى المحدث القول فتواه طهرته ، فقل ، قلده بحاسة العصير ثم تبين له انه خطأ (واد) وفق المنقول الاحتياط فلا كلام .

[مسئلة (٤٩) اد اتفق في ثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها يجوز له أن يني على أحد الطرفين بقصد ان يسأل عن الحكم بعد الصلاة] و يرجع به [وانه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع بعيد صلاته ، فلو فعل ذلك] أي أتم العمل برحمة لمصادقة الواقع [وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة] .

في مسئلة مباحث (لاور) الطاهر وجوب النساء على أحد الطرفين ، لا حور ، اد لبس به مقابل سوى بطلان الصلاة لمضى بحرمته لاجماع ، والمعنى علمه الشهرة القطعية ، ولعل (مراد) ما قر من الحور اقبل بالحرمه والأعم من الوجوب ، لا الحور المعنى لأخص

(ثم) ان المعروف بين الأعلام عدم حور قطع الصلاة من ذلك ، د يحتتم صحة الصلاة مع النساء على أحد الطرفين ، واحتفاء . المسوق لاحتتم حرمة قطعها ، واحتفاء المكلف المسجور في مقدم مسجور

(وفصل) بعض المراجع بين ما د كان عدم فعله لهذه مسئلة قبل الصلاة عن تقصير ، او تصور ، فحكم في الأول بحرمة ابطال الصلاة

المسئلة ١٤٩ ا. اتفقت مسئلة لا يعلم حكمها ٦٠٧

ووجوب الياء على أحد الطرفين وفي الثاني محو قطع الصلاة (واستدل)
لامرق بأن المقصر المنتفع قبل الصلاة تنجز في حقه التكليف الواقعي بانتم
«صلاة صحيحة» ، وحديث يحتفل ثمكته من ذلك يجب عليه ياء على أحد
الطرفين لاحتمال تحصيل البرائة البقيية عن التكليف اليقيني لمتموجه اليه
بالياء على أحد «طرفين وفي مثله يكون حقا تكليف لمنجز معجراً ، إذ قطع
الصلاة حرام بالإجماع .

وأما المقصر فمقصر لاجماع عن شمول مثله لكونه لتياً والائيقن منه ما
اد كان مكلف متمكناً من التعلم من العمل ، فيكون معجراً ، من قطع
الصلاة واسببها ومن ياء على أحد الطرفين .

ر وبورد عليه ، مصافاً في استدلال جمع خرمة قطع الصلاة بمعوم قوله
تمامي (ولا تطعموا منكم) وغيره من الأدلة القطعية - ن عموم و
إطلاق معقد لاجماع يكفي للشمول كما هو بناء الفقهاء في مختلف أبواب الفقه
ر ع) ن كون مقصر متيقناً ، دون المقصر فسه تأمل ، د استخرج
الائيقن يجب ن يكون إم ، بالانصراف ، ر اعلمية الوعود ، و كونه أظهر
الأمر د ، ونحو ذلك وما نحن فيه الفردان مساوفاً في ذلك عند العرب .

(المبحث الثاني) د بي على أحد الطرفين ، ثم راجع لمسئلة ، او
سئل عنها مقلد ، فتبين بطلان مثل هذه الصلاة ، فمن يجب عليه لاعدده
مطابقاً ، ام د كان محلاً بركن (وجهان) من قولان .

فمقتضى إطلاق حديث (لا تعد) عدم وجوب عادة الصلاة (شيء من
الرياءات والبدنص مطلقاً ، حرج عنه ما حرج بدليل خاص ، كالعمد ،
وبقي الباقي تحت لإطلاق ، خصوصاً) في المقصر الذي لم تصدر عنه هذه
لزيادة او البقيصة لترك واجب او فعل حرام .

(ومن) أن مورد حديث (لا تعد) كما قيل - ما اذا كان العمل

صحيحاً عند الماعل بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لم يكشف له الخلاف لم تجب اعادته ، وليس الأمر كذلك في المقام ، لأن المكلف تجب عليه الاعادة . انكشف له الخلاف أم لم يكشف لقاعدة الاشتغال بالقضية بوجوب الاعادة والاثيان بالمأمور به من الاستداء فكان الشك في صحة ما أتى به من الصلاة .

(وقد) يعصّل بالغرم وجوب الاعادة مطلقاً في المقصر ، بكونه أشبه شيء بالعمد إذ ما بالاحتياط لا يساي الاحتياط ، والمخافة منه وإن لم تكن عمدية حال المخافة إلا أن تقصيره في تعم الحكم سبب له هذه المخافة فكانها بحاجة عمدية (دون القاصر) لشمول (لا تماد) له .

(المبحث الثالث) - ذكر من الساء على أحد الطرفين هو فيما يمكن الاحتياط في المقام ، أولم بلغت المكلف إلى امكانه - وعافاً لجمع من الفقهاء - اذ مع امكان الاحتياط كما اذا شك في وجوب حلة الاستراحة يجب عليه الاحتياط تحصيلاً للثبوت اليقينية (نعم) اذا لم يحتمط ، ثم تبين عدم لزوم الاحتياط كان عمله صحيحاً مع صدور قصد القرينة منه ، وكان هذا نوعاً من أنواع التحري حسب ما عدها الشيخ الانصاري (قدس) في الرسائل من انه يتحقق ما شك في وجوب شيء وتركه ، أو الشك في حرمة شيء وارتيكاده (لكن) اذا ظهر بعد ذلك لزوم الاحتياط لم يكن عمله صحيحاً وكان آثمًا ، أما الاثم فلتركه الواجب من دون مؤمن أو معذور (ولا يصلح) رفع ما لا يطلون معذوراً له ، بما حقق في الاصول من عدم حرمانه في الاحكام إلا بعد الفحص واليأس (وأما البطلان) فله مخافة المأثم به للأمر به (ولا يدخل) في عموم لا تماد ، لخروج العمدة عنه ، وهذا كالعقد مطلقاً من من أمره عرفاً ، بين ولعة ايضاً .

(المبحث الرابع) حال الساء على أحد الطرفين هل يجب قصد السؤال عن المسئلة بعد تمام الصلاة ، أم لا يجب ، أم يصح ولو قصد عدم السؤال ،

المسئلة (٥٠) حكم العامي في زمن المعص عن المجتهد او الاعلم ————— ٦٠٩

او عدم الاعددة اذا ظهر المخالفة كما ربما يتفق الذين لا يباليون بالدين ؟ وسواء
واقوال ذهب الى كل واحد منها بمحض .

فقد مر المنز ، وصريح بعض الشراح هو وجوب قصد السؤل بعد تمام
الصلاة ، خروجاً عن التشريع المحرم ، اد هذه الصلاة مع عدم البناء على
السؤل لا تعلم كونهما مطلوبة للشارع ولا يمكن قصد الرجاء به والعددة
بدون العلم بالمطلوبية وبدون قصد الرجاء تشريع محرم (وربما) يزداد ذلك
بطلان الصلاة بعد قصد السؤل حتى اذا ظهرت بعد ذلك قامة الاحزاء
والشرائط ، نكونه نوعاً من التشريع وعدم صحة التشريع وإن طابق
الواقع

وصريح آخرون من الشراح وغيرهم عدم لزوم قصد السؤل بعد الصلاة
فإن طابقت وإلا أتى بها ثانياً صحيحة ، ذلك لأن في الصحة اتمام الصلاة
بالسؤال على أحد الطرفين رجاء كونه مطلوباً لله تعالى ، وهذا وحده كاف
في صدق الامتنان معه لو طابق الواقع ، وفي خروجهم عن التشريع ،
اذ حتمت المطابقة للواقع بخروجه عن التشريع (وقصد) السؤل بعد الصلاة
أمر خارج عن أصل الصلاة وإن كان هو مقتضى الدين ، لكنه لا دخل له
في هذه الصلاة ، فإن طابق المأمري به صح ، وإن لم يقصد السؤل (ين)
صرح بعضهم بصحة الصلاة حينئذ وإن قصد عدم السؤل ، او قصد عدم
الابيان بها ثانياً لو ظهرت هذه الصلاة غير صحيحة . لما ذكر من عدم دخل
ذلك في صحة هذه الصلاة لو طابقت المأمور به .

وقد مر ما يقع المقام عند شرح المسئلة السادسة عشرة فراجع .

(المبحث الخامس) لا يختص هذا الحكم بالصلاة فقط ، بل يعمى في
سائر العبادات ، وكذا المعاملات ، بل وسائر الاحكام ، فلو كان في السفر

(٣٩٢ - شرح العروة)

مسئلة (٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد او عن الاعلم ان يحتاط في أعماله

في مكان لا يعلم هل يجب عليه بية الصوم ، أو يجب عليه عدم بية الصوم فانه يسي على أحد الطرفين ، وكذا لو تفقت له في الحج مسئلة دار امرها بين محدورين سي على أحدهما ، وهكذا في سائر الأحكام من المعاملات وغيرها مع فرق بينهم وبين العبادات في البية ، وبين المعاملات وغيرها في قصد الاشياء ، والامر لا يخفى على اهل الفضل .

[مسئلة (٥١) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد او عن الأعلم ان يحتاط في عمله] لكون الاحتياط احد الطرق الثلاثة لامتنال التكليف ، وقد يحصر فيه ادله وروض عدم كونه مجتهداً ، وعدم مكان التقليد لعدم حرره شروطه من الاجتهاد ، او الاعلية ، فتعين عليه الاحتياط .

(ولا يخفى) ان الاحتياط بما يجب بين قول من يضمن وجود الحق فيها ، لا بين جميع الأقوال ، ولا بين جميع الوجودات المحتملة ، ولو علم ان الاجتهاد او الاعلية منحصر في احد ثلث وجب عليه فقط الاحتياط بين اقواله دون قول السابق

هذا اذا تمكن الاحتياط ، وأما في كان من دوران بين المحدورين ولم يمكن الاحتياط كما اد افق أحدهما بوجوب صلاة الجمعة والآخر ببحرته او افق أحدهما بوجوب الاحتياط والآخر ببحرته . تحجير بين القولين عقلاً (وقد يقال ، في زمان الفحص عن الاعلم حوار تقليد مجتهد و عمل معاوه وبتما يظهر الحال وذلك لامرئ :

(أحدهما) الإجماع المنقول مكرراً على عدم وجوب الاحتياط على العامي .

(وثانيهما) ان وجوب تقليد الاعلم سي على بناء العقلاء عليه اما هو

مسئلة (٥١) للأذن والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف وفي أموال القصر يسرل بموت المجتهد بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قتماً على القصر فإنه لا تسطل توليته وقيمومته على الأظهر

هنا كان الأعلم متبرراً ، وأما مع عدم تبرره فلا يجب تقليد الأعلم ، ولا بأس بالذهاب إليه (كما) أن ذلك لا يجري في زمان المنحص عن المجتهد بل لا بد حينئذ من الاحتياط معينا .

(وهما إرادان ، الأول ، على الماتن الذي احتاط في أصل وجوب تقليد لأعلم لماذا لم يحتط به ، و رسل المسئلة ارسال استلزمات ، وكان اللارم أن يقول ويجب على العامي في زمان المنحص عن المجتهد أن يحتاط في إعماله ، والاعتماد ذلك أيضاً في زمان الفحص عن الأعلم) .

(لثاني) على من قيدون وجوب تقليد الأعم بعيد من عدم موافقة فتوى غير الأعلم للاحتياط أو لعدم مخالفة و غيرهم ، حيث كان اللارم عليهم التملق على هذه المسئلة مع هم عالماً تركوا ذلك ، ولعل ذلك من أخطاء و معلقين لاحق عليهم لعدم حفاء مثله بعد تكرار ذلك منهم في مختلف المسائل .

(هذا ، كله بناء على ما هو معروف من وجوب تقليد لأعلم مطلقاً ، وأما مع عدم الوجوب مطلقاً فالأمر سهل .

[مسئلة (٥١) للأذن والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصر يسرل بموت المجتهد] بروب 'وكالة والادى برون لحياء ، لكون حوار تصرف الأذن والوكيل فرع حوار تصرف المجتهد فإذا زال حوار تصرف المجتهد بموت ر ب بالنسبة الى الفرع ايضاً [بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قتماً على القصر فإنه لا تسطل توليته وقيمومته] بموت المجتهد [على الأظهر] .

الاقوال في المسئلة اربعة :

(الاول) عدم الانعزال بالموت مطلقاً ، وقد مال اليه الاح الاكبر .

(الثاني) الانعزال مطلقاً فنقل القول به عن صاحب التلغة والشيخ الامصاري (قدس) ومال اليه جمع من مراجع العصر ومن تقدمهم كالكتلبيكاني ولاصطهافاني ، والشاهرودي (قدم) وغيرهم .

(الثالث) التفصيل بين لادن والوكالة ونحوهما فينمزل بموت المجتهد ، وبين النصب ونحوه فلا ينمزل ، وهو قول المتن وكل من لم يمتنع عليه كالبروجردي ، والحكيم ، والسيد عبد الهادي (قدم) وغيرهم .

(اربع) التفصيل المنسوب الى صاحب الخواهر (ره) من الفرق في النصب ايضاً بين كون النصب من المجتهد نفسه فينمزل بموته ، وبين كون النصب من قبل امام ^{عليه السلام} ، اي باعتباره نائب الامم فلا ينمزل المنصوب بموت المجتهد الناصب له .

(ولا يخفى) أن هذه الاقوال هي للقائلين بالنسابة العامة للفقهاء في زمن الفساة ، وأما القائل بعدمها — وهم قليل — وإن ذهب اليه بعض مراجع العصر — هو اصح به يرى الانعزال بالموت مطلقاً ، لانه لا يعود للفقهاء أصل نصب الولي ، والمتولي ، والقيسم ونحوهم إلا بمقدار حفظ نظام المعاش من ذاك الباب لا من باب صلاحية الفقهاء للنصب والعزل ، لكن لا يخفى ضمه كما سيأتي في محله .

(حجة) القول الاول : تتلخص في أن ادن الفقهاء لشخص التصرف في الوقف ، او توكيله ، او نحوهما نصب وتولية ، وليس اثنين حتى يفرق في حكمها .

قد في (الفقه) - بعد مقدمة تمهيدية - : (ان من بيده الاعتبار لو اعتبر شيئاً مستمراً كان اللزم القول باستمراره الى ان يعينى الرفع ، وفي محن فيه حيث ان الامام (عجل الله تعالى فرجه) اعتبر ولاية الفقيه العامة في زمان المية - كما سبق - فالنصب من الفقيه حكمه حكم النصب من الامام ^{بمقتضى} فلو نصب الفقيه او وكتل او اذن في شيء مستمراً كان مبادون التصرف ولو مات المجتهد (لان) اعراله بالموت لا يتخلو من أن يكون (إما) لعدم اعتبار عقلائي لذلك (وفيه) أن العقلاء يعتبرون ذلك ، ولذا يرى في الحكومات العملية أن الملك والورث لو اعطى منصباً لتصرفية لأحد ثم عيّن المتصرف شخصاً للمساعدة او الحراسة او نحوه كان له حق ذلك ولو بعد موت المتصرف او عرله أو نحوه إلا برده من المتصرف الثاني (وإما) لردع الشارع عن ذلك الاعتبار (وفيه) انه لا دليل على الردع ، وإما) لعدم ولاية عامة للفقيه (وفيه) ان دليلي يدي يدل على حق الفقيه في نصب أصل لتولي ونحوه دليل على العموم مطلقاً - كما عرفت سابقاً - والولاية العامة للفقيه - هو وكل الفقيه شخصاً أو اذن له أو إعطاه التولية والقيمومة او نحو ذلك مستمراً كان له ذلك مستمراً ولو بعد موته) انتهى .

(حجة) اقول الثاني - وهو لا اعرال مطلقاً ، سواء كان المجتهد اذن له في التصرف بأموال الصغار ، و « الوقف » ونحوهما او وكله في ذلك ، أم نصبه وولاه ، وجعله قسماً - أمور :

(الاول) أن نصب المجتهد بغير الواي ونحوه نوع دن ووكلالة في ممارسة ذلك العمل ، إذ المجتهد نفسه مأذون في ذلك ، فبادن غيره ، او يوكله ، فليس النصب في الحقيقة إلا عبارة أخرى عن الاذن والتوكيل ، وبالإجماع يعزل الوكيل والمأذون بموت الموكل والاذن ، فكذا المنصوب .

(واورد) عليه : بالفرق بين النصب وحمل القبومة والولاية ونحو ذلك وبين الإذن والتوكيل ، والفرق يظهر في مقام الارادة ، والية ، وكيفية الانشاء .

(الثاني) ان اعطاء النصب من المجتهد فرع ولاية لمجتهد ، وعمود المجتهد لزول ولايته ، فيقول ما هو فرعها وهو النصب .

(واحيب) بأن الدليل دل على ان منح النصب حدوثاً يحتاج الى حياة المجتهد ، ولم يدل بدليل على كونه بقاءً بصاً محتاجاً الى حياة مجتهد ، كيف فرع الحدوث لا يمكن حمل النصب وإحداثه ، اما في البقاء فيمكن وتعلق به الاعتبارات العقلانية .

(الثالث) ان مجتهد ليس له حق حمل النصب والولاية لأحد ، إذ الثابت للمجتهد من ذلك هو القيام بأمور الحسة التي يعم رادة الله تعالى لها في كل حال مع شروطها لآخرى ، أما حمل شخص متولياً اديباً على الوقف ، ونحو ذلك فسم ثبت للمجتهد ، فكيف يستمر ما لم يثبت الحق في إسنائه وهو ذه ؟

(ورُدُّ) بأن المفروض المفروضة عن هذه الصلاحية ، إذ الكسالم في السالبة باسماء المأمون ، لا السالبة باسماء الموصوع ، وسيأتي في محله صلاحية المجتهد الخاضع للشرائط لهذا الحمل ونحوه .

(وهذا) لأخير هو العمدة في حمل جمع من المراجع المقارنين والمعاصرين على الميل الى هذا القول ، لكنه كما ترى .

(واستدل) للقول الثالث وهو التعصيل بين الإذن والوكالة فيتمتع بموت المجتهد وبين النصب والحمل فلا يعزل بالموت .

المسئلة (٥١) - «معزل الوكيل بموت المجتهد والأقوال فيه ————— ٦١٥

(أما) الانعزال في الأذن والوكالة بالموت فقال بمص الشراح (والوجه فيه واضح ، لارتفاع الإذن وبطلان الوكالة بموت ، مضافاً الى الإجماع بقسميه فيها)

(وقد يؤخذ عليه) : بأن لاجماع مقوله لا يفيد ، ومحضه - مضافاً الى انه غير حاصل - محتمل الاستناد ، فلا يكون دليلاً مستقلاً .

(وروصوح) ارتفاع الإذن وبطلان الوكالة بالموت غير ثابت ، إذ ليس لهم التعبير بمنع (الإذن) و (الوكالة) ونحوهما ، إنما لهم مقدار ارادة المجتهد من هذه الانقاط ومقدار دلالتها بأسمها ، وإذا ثبت ما ذكره في حجة القول لأول من ان الاستفادة من هذه الانقاط في مقدم الجمع هو لجعل نفسه بطل هذا الاستدلال .

وأما (عدم اعرال معمول والمصوب فأمور

(أحدها الإجماع ، نقل عن الشيخ والمحقق الكركي وغيرهما ، وعن الإيضاح نفى الخلاف عنه .

(ووجه) أن المحصل منه غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول .

(نعم) الشهرة بحققة على الظاهر إجمالاً ، لا مطلقاً ، لما ربما يدعى من عدم التزام مشهور متأخري المتأخرين والمفاريين والمعاصرين بذلك .

(ثانيها) ان حق الجعل ونصب «نقسم والمتولى الذي كان للامام عليه السلام هو نفسه يكون للمجتهد الجامع للشرائط ، فكأن موت الامام لا معمول من نصبهم أولياء بالإجماع ، كذلك من هو عملة الامام عليه السلام وهو المرجع الجامع للشرائط ، وقد يستدل لذلك بالتوقيع الشريف «فاهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» فالتقابل بين المجتدين يعطي اتحادهما حكماً إلا ما خرج

بالدليل (لا اقل) من اعطاء صلاحيات المحبة الشاملة لمصب القيم .
ونحوه .

(وفيه) ان هذا بناءً على عموم ولاية للقبه صحيح ، وأما بناءً على عدم عموم الولاية مشكل .

(ثالثها) أن نصب القيم والولي ونحو ذلك من شئون الحكام والقضاة ، وقد حمل الامام عليه السلام المجتهد الحكومة والقضاة ، مما هو من شئونها محمول للمجتهد ايضاً .

(أما الصغرى) فلا إشكال في أن القضاة والحكام في البلاد كانوا يحملون متولياً على الوقف الذي لا متولي له ، وقتماً على صغار لا ولي لهم ، ونحو ذلك سواء في ذلك حكام وقضاة لخور ، وحكام وقضاة العدل مثل محمد بن أبي بكر ، ومالك الأشتر ، وابن عباس وغيرهم .

(وأما الكبرى) فيكمي للاستدلال مقولة عمر بن حنظلة ، وصحبة أبي حنيفة ، وفي الأولى (قد حملته عليكم حاكماً) وفي الثانية (غالي قد حملته قاضياً) .

(والإشكال) فيه بأن حمل القضاة ، او الحكومة أعم من جعل صلاحيات نصب القيم والولي ، لاحتمال أن يرد بها رفع الخصومة فقط (مدفع) بأن ظاهر لمطقي (حاكم) و (قاض) ولو بقرينة الانصراف او مقابلتها في لرويات بحكام وقضاة العامة هو القاضي وحاكم مثلاً كان للعامة ولا إشكال في مدرسة قضاة العامة ، وحكامهم لهذه الأمور (مضافاً) الى أن الولاية العامة التي ذهب اليها المشهور كهيئ بمنح لصلاحيات في ذلك لمجتهد الجامع الشرائط .

(رابعها) أن للمجتهد نوعين من الاعمال (أحدهما) ما يعمل بما هو من

شئون ولايته الشخصية (ثانيها) ما يعمله بما هو واسطة في إثباته ، ونصب اختوي ونحوه من قبل الثاني ، إا التنصب ونحوه بما هو من شؤون الله تعالى — أولاً وبالذات — فأعمال المجتهد له انما يكون واسطياً لا أصلياً ، فلا وجه لانعدامه بموت المجتهد ، لعدم ترتب شيء على الواسطة

(وفيه) أن كون ذلك من هذا النوع دون ذلك أول الكلام ، مضافاً الى صلاحية المجتهد للنوعين محل إشكال اذا انكرنا الولاية العامة ، نعم مع التزام الولاية العامة كان لمجتهد النوعين كلاهما .

(حدهما) لاستصحاب ، وتقريره من وجيب (أحدهما) استصحاب الموضوع وهو بقاء تلك المناصب والولايات ونحوها بعد موت المجتهد (ثانيها) استصحاب احكام الوضعي او التكليفي وهو صحة او حوار تصرفات الولي والقيّم والمنصوب بعد موت المجتهد .

(واورد عليه) أولاً . يكونه من الاستصحاب في الحكم المعارض دائماً (ولا يخفى ما فيه) .

وثانياً : بانك في بقاء موضوع الاستصحاب ، إا يحتمل كون ولاية الولي من آثار ولاية القاضي الجاعل لها ، فاذا مات القاضي ارتفعت ولاية الولي لارتفاع ولاية القاضي لا بحالة (وفيه) ان هذا عبارة أخرى عن الشك في ضيق العمل وسعته ، ومعه محال الاستصحاب مفتوح ، لأن لو كان العمل معبراً بسعته أو ضيقه فلا محل للاستصحاب انما محله ما يشك في ضيق العمل وسعته (واتحاد) الموضوع عرماً كاف كما حقق في محله ، وفيما نحن فيه موضوع الاستصحاب ولاية الولي ، وقيومة القيّم ونحوهما ، ومما مع الشك في بقاءهما يكفل الاستصحاب للبقاء .

وثالثاً : بمعارضته باستصحاب العباد في العقود والمعاملات الواقعة من

الولي والقيّم (وفيه) انه لا يعارضه لكونه مسبباً ، واستصحاب الولاية ، او جواز التصرف مسبباً .

(واستدل) للقول الرابع المنسوب الى الطوهر من التفصيل بين كون النصب عن نفس المجتهد فتسقط الولاية بموته لأنه من شئونه نفسه ، وبين كونه النصب عن الامام عليه السلام فلا تبطل لأنه من شئون ولاية الامام عليه السلام .

وحدة الدليل والفارق هو أن الولاية وحمل ولي على شيء من وقف او صغير ونحوهما إن كان باعتبار المجتهد فانها عن الامام ، فبموته لا تبطل الولاية ، لأن الناصب حقيقة هو الامام عليه السلام ، والمجتهد كان واسطة في النصب ، والامام لم يمت فكذا الولاية (أما) إذا حمل المجتهد الولاية من قبل نفسه ، فتكون فرعاً عن ولايته هو ، وكذا يبطل ما لموت أصل ولايته كذا يبطل فرعها وهو توليته شخصاً آخر .

(وفيه) أولاً : ما الدليل على أصل حوار توكيل المجتهد من قبل الامام عليه السلام ؟ وبمجرد صلاحيته لجعل النيابة لميره أعم من أن يكون ذلك لجعل من قبل الامام عليه السلام وهكذا ولاية المجتهد عن الامام لا يعني حوز حمل ولي من قبل الامام عليه السلام .

(وما يقال) من ان منصب القضاء بما هو - أولاً - ولدت - منصب الامام وقد فوض في زمن النيابة الى المجتهدين ، فكل تصرف وطبقي يقوم به المجتهد اما يكون نيابياً ، ومن تصرفاته حمل القيّم والمتولى ونحوهما ، فنصوبه منصوب الإمام ، ولارم ذلك عدم بطلان التولية بموت المجتهد مطلقاً .

(وفيه) - مضافاً الى أنه خلاف التفصيل المذكور ، وتأييد للقول الأول - لا تلام بين كون المجتهد قائماً عن الإمام وبين كون جعله التولية

امسئلة (٥١) - ابرال الوكيل بموت المحتند والأقوال فيه ————— ٦١٩

بالنيابة عن الإمام ^{عليه السلام} لعدم الدليل على الثاني ، ومعه يكفي طرداً للأحكام المترتبة عليه .

(وثانياً) ما لدليل على أن صلاحية نصب المحتند القيم والولي لارمه ابراله بموت المحتند ، اذ هو أعم من الحدوث عقط ، والحدوث مع البقاء ، ألا ترى أن الحد أو لأب يجعل القيمة لشخص وتبقى القيمة مستمرة بعد موته ، وكذا الواقع يجعل التولية بيد شخص ، وتبقى الولاية بعد موت الواقف .

(فرع) هل سقوط مرجع التقليد عن صلاحية الادن ، والتوصيل والنصب والتولية ونحوها بمير لموت ، من فقد شرط آخر من الشروط كصيرورته كافراً ، أو فاسقاً ، أو مجانماً ، أو مجنوناً ، أو سبياً لاحتداد مطلقاً ، أو ضعف لاحتداد عمده بحيث صار مجتهداً غير مطلق ، أو صيرورته مفصولاً بعد أن كان أعلم (بناءً على اشتراط الاحتداد لمطلق ، والأعصية) هل ذلك موجب لابرل من أدن لهم أو وكلهم ، أو نصهم كادوت - على القول به - أم لا ؟

(الظاهر) كون فقد سائر الشرائط بطير فقد الحياة في استدلال ، والاباحة والأقوال ، إذ لا دليل خاص في فقد الحياة حق يخص بها دون ما سواها من الشروط ، وإنما عمدة الدليل هو أن هذه المناصب لمحتند انتدئية ام استمرارية ايضاً فالدليل واحد في المسائل كلها (وقد) ذكر الفقهاء في كتاب الوكالة أنها تنطل بالموت والجنون والاعفاء من كل واحد من الموكل أو الوكيل ، (إذن) فلو جن الفقيه بطل اذنه ، وتوكيله ، ونصبه ونحوها بناءً على القول بالانحلال مطلقاً ، وهكذا لو فسق ، أو صار مجانماً ، أو صار مفصولاً ، وهكذا غيرها . وبناءً على التفصيلين المذكورين ، وعلى القول بعدم البطلان مطلقاً يكون الكلام الكلام ، والدليل الدليل ، والإيراد الإيراد ، والنقض النقض ..

مسئله (٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسئلة كان كمن عمل من غير تقليد

مسئله (٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرءة — مثلاً — في التسيجات الأربع واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب علقه إعادة الأعمال السابقة (وكذا) لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ، ثم مات وقلد من يقول بالسلطان يجوز له البناء على الصحة ، نعم (فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني (وأما) إذا قلد من يقول بظاهرة شيء كالغسالة ثم مات

[مسئلة (٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسئلة] ولا حكمكم عقد يجوز النقاء لكونه من الفصلاء الذين يعرفون مقتضى الاعتبارات العقلية ونحوها [كان كمن عمل من غير تقليد] فعليه حال الحاشي القاصر أو المقتصر وقد مر تفصيل من الكلام حول ذلك في شرح المسائل (٧ - ١٦) وغيرها ، وحلاصة الكلام : هو صحة عمله بشرطيه (أحدهما) حصول قصد القربة منه في المبادات (ثانيها) مطابقتها لمقتضى من يجب عليه تقليده حال تصحيح العمل ، أو حال العمل بنفسه ، أو كليهما ، أو أحدهما على الخلاف بينهم في ذلك .

[مسئلة (٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرءة — مثلاً — في التسيجات الأربع واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد] أو فقد شرطاً آخر من شروط صحة التقليد كالمدالة ، والإيمان والعقل ، ونحوها [فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب علقه إعادة الأعمال السابقة (وكذا) لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ، ثم مات] أو فقد سائر الشروط [وقلد من يقول بالسلطان يجوز له البناء على الصحة (نعم) فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني (وأما) إذا قلد من

المسئلة (٥٣) - لو مات بمجتهده فقلد من يفتى بخلاف الأول ٦٢١

وقلد من يقول بنعاسته فإلصوات والأعمال السابقة بحكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء وأما نفس ذلك الشيء إذا كان مافياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته (وكذا) في الحلية والحرمه فإذا أفتى المجتهد الأول يجوز الدبيع بغير الحديد - مثلاً - فدبيع حيواناً كذلك مات المجتهد وقلد من يقول بحرمته فإن ماعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل وأما إذا كانت الحيوان المذبوح موحوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا.

يقول مطهارة شيء كإمسانة ثم مات [و قد شرطاً آخر] وقلد من يقول بنعاسته فإلصوات ولأعمال السابقة بحكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء وأما نفس ذلك الشيء إذا كان مافياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته (وكذا) في الحلية والحرمه فإذا أفتى المجتهد الأول يجوز الدبيع بغير الحديد - مثلاً - فدبيع حيواناً كذلك مات المجتهد [أو قد شرطاً آخر من شروط حور التقليد] وقلد من يقول بحرمته فإن [كان قد [ماعه] سابقاً] أو أكله [سابقاً] حكم بصحة البيع [وحوار التصرف في ثمنه وإن كانت ثمنه مافياً فعلاً [وإباحة الأكل] الأكل السابق [وأما إذا كان الحيوان المذبوح موحوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا] سائر العرور المشابهة لما ذكرنا (ولا يخفى) أن الظاهر اتحاد الحكم والحوه والأقوال في هذه المسئلة، ومسئلة تبدل رأي المجتهد ، ومسئلة المعدول عن الحي إلى الحي حواراً أو وحبوا ، وإن كانت قد تختلف بعض العرور فيها .

هذه أمثلة معركة الآراء ، وعرورها مختلفة ومتشابهة ، واحتلعت كلمات الفقهاء في مشأها كما احتلقت فتاواهم في أحكامها .

(أما مثلاًها) فمن قائل بأنها مسئلة الأحزاء ، والكلام فيها هنا في الفقه هو الكلام عنها في الأصول .

(ومن) قائل بأنها أعم من مسألة الاجراء ، لاحتصاص الأجراء بالواجبات ثم بالمعادات فقط ، وأعمية هذه المسئلة لشمولها لمعاملات ، وغير الواجبات .

(ومن) قائل بالعكس ، كما عن المحقق الأيرواني .

(وعن بعضهم ان المسئلة نسبا للعموم من وجه اشمول مسألة الأجراء الأمر الواقعي ولأمر الاضطرابي ، وأشملية هذه المسئلة لشمولها التكاليفيات والوضعيات كلها وعن غيرهم غير ذلك .

(وأما أحكامها) والأقوال والوجوه فيها كثيرة رعا تبيين على العشرة و لذي يحصر في هذه المعادلة من ادواهم عشرة .

(الأول) عدم وجوب التدارك للأعمال السابقة ، وحوار المساء على الفتوى السابقة في الآثار السابقة بعمم السابق مطلقاً إلا ما حرج بدليل خاص .

(الثاني) وجوب التدارك مطلقاً إلا ما حرج بدليل خاص

(الثالث) التفصيل بين المكشوف لخلاف قصصاً فمحجب التدارك مطلقاً ، وبين مكشوف الخلاف حتم دأ فلا يجب لتدارك مصداقاً .

(الرابع) التفصيل بين مكشوف خلاف قصصاً ، واعتقاداً على دليل احتمادي فمحجب لتدارك ، وبين مكشوف الخلاف اعتقاداً على الاحتياط ، وبحوء من الأصول العملية فلا يجب التدارك .

(الخامس) التفصيل بين تبدل رأي المجتهد ، وبين الرجوع من امين الى الخي ، بوجوب التدارك في الأول دون الثاني .

مسئلة (٥٣) لو مات مجتهد فقلد من يفتى بخلاف الاول ————— ٦٢٣

(السادس) التفصيل بين العادات والمعاملات بوجوب التدارك في الأولى ،
دون الثانية .

(السابع) الممكن .

(الثامن) التفصيل بين كون العمل السابق لا أثر له فعلا ولا يجب ملاحظة
الفتوى الثانية وبين كونه ذا أثر فعلي كالحيوان اندبوح بغير الحديد اعتماداً على
فتوى حوار ذلك مع وجود الديبحة ، ثم قلد من يقول بعدم حوارها فيجب
ملاحظة الفتوى الثانية في هذا الأمر .

(التاسع) التفصيل في لأثر العمل بين كونه من آثار التقليد الاول أو
من آثار وجوده القديم فعلا ، بعدم وجوب ملاحظه الفتوى الثانية في الاول ،
ووجوب ملاحظتها في الثاني .

(العاشر) التفصيل بين وجود فتوى لمجتهد حذر التقليد طبق الفتوى
لاول فيجوز المقام عليها وترتيب جميع الآثار ، وبين عدم ذلك فمقتضى
الاقوال السابقة على اختلاف المذاهب فيها .

وهذه لأقوال و بين كانت تتداخل في بعضها ، ولكنها تختلف في حواش
أخرى .

ولا يخفى أن من لم يثبت و يناقش هو ما كان مطبوعة الفتوى السابقة
لواقع أو عدم مطبقتها له اثر فعلي ، لا إدام يكن له أي أثر فعلا ، من
ما لو كانت الفتوى سابقة عدم وجوب طاعة بالدين فيها لا يعصاب به وكان
يتمس اعتماداً على هذه الفتوى عملاً لا يرضى بها والله ، لكن لا يدعيها بطلان
بها ، و كانت الفتوى لسابقة حرمة لعصير الدمى والفتوى الجديدة حليتها ،
وهكذا غير ذلك .

(استدلال) للقول لأول بأمر كثيرة روى طلعت العشرين أو رادت بذكر
بعضها أهم

(أحدهما) أن فتوى المجتهد أمر ظاهري ، وهو مقتضى للاجراء ، ومعنى الاقتضاء للاجراء هو كفايته عن الواقع ان لم يصادف الواقع .

(واورد) عليه . - مصافاً الى الخلاف في وجود الأمر الظاهري من رأس ؟ وان أن الأمر الظاهري موجب للاجراء ، بل المعروف خصوصاً بين المتأخرين عدمها ، فالتكاليف مع عدم المصادفة للواقع معذرات ومعدرات فقط ووقف ، فلا أمر ظاهري ، ومعها لا اجراء بعد انكشاف الخلاف قضاءً للمعذرية والمعدرية - أن الدليل أحص من المدعى ، إذ مسألة اقتضاء الأمر الظاهري للاجراء وعدمه تختص بالتكليفات من الواجبات فقط ، وأما المحرمات ، ولأحكام الوصية وغيرها فلا يشملها الدليل مع أنها داخلة في المدعى .

(ثانياً) الإجماع ، وعن بعضهم دعوى الضرورة عليه .

(وفيه) - مصافاً الى الخلاف فيه ، بل ادعاء الإجماع على خلافه ، كما عن العلامة (قدس) - أن هذا الإجماع اقطعية سباده ، ولا أقل من احتماله لا يعتمد عليه .

(ثالثاً) الإجماع العملي ، المعبر عنه بالسيرة المتدسة على عدم إعادة الاعمال ولاقضائها عند تبدل رأي المجتهد ، او صيرورة انقضاء مجتهداً ، او تبدل مرجع تقليده بموت او سقوط عن حوزة التقليد بمقد شرط آخر ، او نحو ذلك .

(واورد عليه) بعدم ثبوتها كلياً مع شروطها بحيث تكون حجة شرعية ، من عموم السيرة ، واستمرارها واتصالها بزمان المعصوم ~~عليه السلام~~ ، وعدم رده عنها .

(رابعاً) ما عن الفصول من (أن الواقعة الواحدة لا تتحمل احتياطين) . وفسرت بأن الاجتهاد الثاني لا يهدم آثار الاجتهاد الاول .

امثلة (٥٣) - لو مات مجتهد فقلد من يفتي بخلاف الاول - ٦٢٥

(وفيه) - مضافاً الى انه لا يعلم المراد من هذه العبارة المجمله - انه
اول الكلام -

، حذرها ، أن لارم عدم تركب الآثار على الاجتهاد ، لأول هتك الشريعة
وعدم انصافه ، وذلك بأن الشارع لو حكم بشيء ، فأنى به الامد بالطريق
المقرر له شرعاً ، ثم وحب بحكم الشارع بمصه ونهديم ما أنى به سابقاً لا رتفع
وثوق العقلاء بالشرع ، وليس هـد ونحوه طريقة الشرع الحكيم في سن
الأحكام للناس .

(واورد عليه) بأن الشرع وضع أحكاماً ، ووضع اليها طرقاً ، فإن
أخطأ المجتهد في استجراح الأحكام وأرحب الشرع عليه لاعادة والقضاء أي
هتك فيه للشرع ؟

(سادسها) أن نصب الشارع المجتهد للفتوى ، وأمره بأخذ الاحكام منه
والعمل بقوله يقتضى عرفاً صحة ما أنى به لمكلف تقليداً له ، وعدم
الاعادة فيها .

(وأحيب) بأنه لا مانع من رفع اليد عن هذا المقنن بدليل آخر ،
كالحاكم الذي نصب للحكم ولا مانع حينئذ من حوز نقص حكمه في بعض
الموارد .

(سابعها) لزوم الحرج الشديد ، والحرج والمرج ، إذ قد يتبدل رأي
المجتهد عدة مرات ، او قد يتبدل مرجع تقليد شخص طيلة حياته اكثر من
عشر مرات ، فلو وجب في كل مرة تبدلت الفتوى ، او تغير مرجع التقليد
عدم ترتيب آثار الصحة على الأعمال الصادرة سابقاً المخالفة لفتوى الثاني ،
والثالث ، والرابع ، وهكذا لزم المهرج والمرج ، والحرج الشديد الأكيد .

(٤٠٠ - شرح المروة)

(واحبيب) بأن المخرج إن كان شحصياً رفع الحكم عن الشخص الخاص في المورد الخاص ، وإن كان موعياً فلا يرفع الحكم عن ليس عليه حرج - كما حقق في الأصول - والدليل شخص من المدعى .

(ثامساً) ن الإحتياط كلاًهما حجة مستندة أى أدلة شرعية ، وكذلك المجتهدان ، فإذا رجع الإحتياط الثاني فقط ؟ ولم لا يكونان كلاًهما حجة بقاء كما كان كذلك حدوثاً .

(واحبيب) بأن لإحتياط لأول قد رآه بالإحتياط الثاني لظهور فساد ما اعتمد عليه فيه وكذلك فتوى المجتهد الأول قد رآه بوقته ، ولذا عدل عنها .

(ثاسعاً) الاستصحابات بمختلف وجوهها وأوجهها ، من استصحاب عدم وجوب الاعادة والقضاء ، أو استصحاب الصحة ، ونحوها .

(وورد عليه) - مضافاً إلى الاشكال في استصحابات الأحكام مطلقاً الذي أصر عليه بعض مرجع العصر - أنه تطبيقي ، إذ لو كانت الحجية مافية للفتوى الأولى ، و للفتوى الأولى صبح التمسك به ، وانفروض عدم البقاء .

(وهناك) أدلة أخرى ذكرها في المقام ، ولكن فيما ذكرنا كه آية ، (والحاصل) أن الأدلة وإن حشد فيها وحداً واحداً مأخوذة لم تكن قائمة في بعضها وإن تم بعضها لآخر ، إلا أن المجموع من هذه الأدلة وغيرها يشرف الفقيه على الاطمینان ب عدم لزوم الاعادة والقضاء إلا فيما سنشئ بإدانة أخرى وبحكم ثانوي (كما ربما لا يحصى) .

(وستدل) للقول الثاني . وهو وجوب التدارك مطلقاً إلا ما خرج بالدليل ما ذكرناه في أجوبة القول الأول ، بعد كون المقتضى للأدلة الأولية هو لزوم التدارك ، إذ مع لزوم انتزاع الفتوى الثانية ، و فتوى المجتهد

السئلة (٥٣) - لو مات مجتهد فقلد من يفتي بخلاف الأول ————— ٦٢٧

الثاني أصح الأولى والأول بلا ملاك ، وكما لا يحور الاعتقاد ابتداءً على لأول والأول كذلك استدامة ، لعدم الفرق .

(والجواب) - مصافاً الى ان لزوم اتناع الثانية او الثاني اول الكلام - ان كون ذلك مقتضى الأدلة الأولى محل إشكال ، مع أن صيرورة الأول والأولى بذلك بلا ملاك غير تام ، هذا كله بالإضافة الى الفرق بين لاعتقاد ابتداءً واستدامة يجريان قاعدة الأحزاء وغيرها في السابق دون اللاحق ، ويكون السابق حجة طهرأ ابتداءً لا استدامة .

(و استد) له أيضاً بوجه آخرى نذكر بعضها تكميلاً للفائدة :

(أحدها) أن الأوامر الشرعية تابعة لمصالح الواقعية ، والمواهي لمعاسد الواقعية وهم لا تسقطان إلا بأمور (الطاعة) و (المنصية) و (عدم القدرة) و (قوات العرض) بحو ذلك والكل منتف في المقام . فسقوط الأمر والمهي الوقعيين بمجرد امتثال الأمر الظاهري ، أو امتثال المدبر ولمدر إن كان مع بقائه المصلحة وبعدة للتي اوحسنا الأمر والمهي فمعد معقون ، لاستلزامه انعكاس العلة عن معلوها ، وإن كان بالطبعة ، فالمفروض تنقائها ، او بالمنصية فالمفروض وجود المدر ، وإن كان بعدم القدرة فهو خارج عن محل البحث ، وإذ كان لآخر قوت العرض فلا دليل عليه

(وأجيب) بأن لآخر هو الصحيح ، وهو قوات العرض ، إذ قيام الدليل على لاكتفاء بالمدبر والمعد لأمره العربي استيفاء العرض به بدلاً عن الواقع (مصافاً) الى انه لا دليل على وجوب تحصل مصلحة الواقع مطلقاً حتى في مثل المقام ، فالنوبة اد وصلت ان الاصل كان لاصل الحساري في المقام هو البرائة للشك في وجوب تحصل الواقع فيما نحن فيه ، لا الاشتغال لأن مجراه العلم فتمحر التكليف وهو مشكوك فيه كما قلنا .

(ثالثها) ان الفقهاء بنوا على نقض الآثار في الموضوعات ، وهو اعتمد على أصل الطهارة في ماء ثم قامت التينة على محاسنه التزموا بالعمل بالامارة ، وهكذا فلتكن الاحكام كذلك لعدم فرق او فارق (مع) اهم لم يحكموا بالصحة في موارد من الاحكام ايضاً كما لو توصى بمائع وصلى لقياس الامارة على كونه ماءاً ثم تبين كونه خراً من وصوئه وصلوته باطلان وغير ذلك من الموارد .

(وأحب) بأن الفقهاء لم يفرقوا في ذلك بين الاحكام والموضوعات بل ساقوهمسا بحكم واحد (قولكم) في انكشاف نجاسة الماء (التزموا بالعمل بالامارة) ان كان المقصد العمل في مضي فهو غير ملزم ، وإن كان المقصود العمل فيما يأتي فهو صحيح وانكشاف لا يستند به لكم .

(ثالثها) لمد الفرق بين آثار الاعين الماصة ، بالذهب الى الصفة في الآثار الماصة ، والمطلان في الآثار الناقية ، فمبدأ واحد ، فلما يقار بطلان كليهما ، او بصحة كليهما ، والثاني لا يصر اليه لاستلزامه فقماً حديداً فيبقى الاول وهو الحكم ببطلان كليهما .

بيان ذلك : ان الماء المحكوم ظاهراً ، بانطهارة المكشوف بعد الوضوء والغسل والصلاة بحاسته ، إما ان نقول ببطلان الوضوء وانعزل والصلاة مع نجاسة اليد بلامه له ، او نقول بصحتها مع طهارة اليد ، فالتفكيك بين متلازمين باطل عقلاً ، ولا يمكن الحكم بطهارة اليد حالاً ، فيبقى الحكم بنجاسة اليد وبطلان الوضوء والغسل والصلاة

(وأجيب) - مضاهياً الى أن ما لا يمكن التفكيك فيه هو المتلازمان العقليان والخارجيان ، أما المتلازمان الجعليان او الاعتباريان فيصح التفكيك بينهما إذا قام للدليل على التفكيك ، كما قيام الدليل على الاستلزام وكما له من نظائر في الفقه ، كالتوضي والغسل بماء مشته بالنجس شمة محصورة حيث

حكوا بطهاره عصائه مع استصحاب الحدث فيه ، وكالنجوه عيوبه من بلاد
 انكهار - مساءً على قول - من الحكم الطهارة والطهارة معاً فيجب تحكيماً
 لأصلي أصل حرمة ، وأصل الطهارة ، وغير ذلك ان المارق في آثار
 الاعمال الخاصة هو شمول أدلة الاحكام للذمة دون الماصية فاليد ملائمة له
 المكشفت تحاشته مشمولة للملاقي "محس وحدهاً بمحكم معدسة هذه اليد ،
 بخلاف الاعمال الماضية (فتدبر) .

(رابعها) ما عن المحقق الثاني (قدس) من ان القول بالاحراء سلازم
 التصويب المحرم ولا نقول به ، فلا أجزاء .

بيان الملازمة ان التصويب المحرم قسم (أحدهما) ما التزمه
 الاشاعة من حو لوقائع عن الاحكام ، ونسبة الاحكام لأدلة المتهدين
 رقابها - بسبب الى معززة من أن لكل وقعه حكماً وقمياً ولكنه مراعى
 بعدم دء نظر المتهند ان خلافه ، ولو أدنى طرفة من خلاف وقع «تراجع
 بين الحكمين ورجح حسب الحكم الظاهري .

والاحراء بما معنى على أن احكام الواقعي غير موجود هو الأول ، أو
 على ان الحكم الظاهري يقلب الحكم الواقعي حتى مع اكتشاف الخلاف
 وهو الثاني ، إذ في غير هذين القسمين لا إحصاء ، فهو قلدهما بوجود الحكم
 الواقعي وعدم قلب الظاهري للواقعي مع اكتشاف الخلاف فلا محل للاحراء
 (إذن ، فالقول بالاحراء يلازم التصويب المحرم ، ولا نقول به فلا إحصاء .

(وقد يؤخذ عليه) بما مر من أن ظاهر جعل شارع شيئاً مارة هو
 الاكتفاء به مطلقاً ، سواء بكشف الخلاف أم لا ، وليس معنى ذلك كون
 أحكام الله مرعاة لعدم دء نظر المتهند الى خلافه ، بل معنى ذلك هو توسعة
 دائرة أدلة على احكام تسهلاً على المسند في تخصيص الاحكام ، ومثله ليس
 قصوباً ، ولا محرماً .

(وهذا) وجوه أخرى ذكرها تطلب من المفصلات .

(واستدل) للقول الثالث : وهو التفصيل بين انكشاف الخلاف قطعاً وعلماً فيجب التدارك ، وبين الامكشاف اعتماداً على الأدلة الاجتهادية والاصول العلمية فلا يجب التدارك (بأن) مع القطع بالخلاف لا تجري اية قاعدة او دليل ، فلا الاحزاء ، ولا الأمر الظاهري ، ولا غيرها ، وأما مع عدم انكشاف الخلاف ، القطعي ، فالاجتهاد الثاني لا يسقط الاول عن الحجية .

(واستدل) الرابع : وهو لبعض مراجع العصر ، وقد ينسب الى ابن دريس (ره) يصبأ ، من التفصيل بين لانكشاف القطعي بالخلاف ، و اعتماداً على الأدلة الاجتهادية فيجب التدارك ، وبين انكشاف الخلاف اعتماداً على الاصول العملية كالاكتساف ، والرائة ومحوها فلا يجب التدارك إلا مع بقاء الوقت (بأن) مقتضى القاعدة عدم الاحزاء مع انكشاف الخلاف ، إلا أن الاصول العملية بما فيها ليست سوى وظائف مقررة للعبيد في وقت العمل وليست مصممة أحكاماً إطلاقاً لا وقيمة ولا ظاهرية وقد مضى وقت العمل فانقول السابق فلا توجب بحالها الاعادة والقضاء ، وأما في قيام القطع بالخلاف او قيام أدلة الاجتهادية فيطور معها كون الدليل السابق بائناً عليه جهلاً مركباً (وأما قد) مع بقاء الوقت فمن ابن ادريس لاستدلال له ، بأنه إذا ظهر خطأ المجتهد والوقت قد حال فليس يجب اعادته مطلقاً ، لكون الامر قد توجه اليه ، لدخوله في موضوعه وعدم الدليل على التقييد بعين من أتى به مطلقاً (وعن) الشيخ كاطم الشيرازي (قدس) تأييد ذلك بأن الأدلة الأولية تقتضي ذلك ، لأن المسقط لها إما الامتنال والفروض عدمه ، او حلوله الوقت ولم يحل أو غير ذلك فليست .

(واستدل) للقول الخامس (وهو لبعض الشراح) من التفصيل بين تبديل فتوى المجتهد فيجب معه التدارك ، وبين الرجوع من الميت الى الحي فلا يجب

المسئلة (٥٣) - لو مات مجتهد فقلد من وفق بخلاف الاول ————— ٦٣١

التدرك (اما لاول) فلأن مقتضى اضمحلال الاحتياط الاول ، وكشف فساد ، وعدم اختصاص الحكم المحمول شرعاً لزمان دون زمان هو حجية لاحتياط الثاني فقط ومعه لا مورد للاجزاء .

(وأما الثاني) فلأن متعلق فتوى المجتهد الثاني وإن كان هو الحكم الكلي إلا أن حجة هذا الرأي إنما هي من حين لرجوع اليه لا من لاول ، وم ينكشف خطأ الحجة الأولى بل انتهى أمدها فلا مقتضى لعدم لاحراء .

(وفيه) أب المرق وجبه لكنه من غير فارق ، لا عقلاً ولا شرعاً .

(و سئل ، للقول السادس) وهو وجوب التدرك في المسادات دون المعاملات ، بأن مقتضى القاعدة وجوب التدرك فيها غير أن وجوب التدرك في المعاملات له مانع اوجب عدم الالتزام بالتدرك ، وهو أن الأحكام الوضعية (كالملكية ، والزوجية ، ونحوهما) اعتبارات خاصة من للشرع والعرف لمصالح دعت تلك المصالح الى هذه الاعتبارات ، ومما دام الامر كذلك فلا يتصور كشف خلاف لها حتى يقال بالاحراء وعدمه ، مثلاً ، المقعد الفارسي) كان سداً للزوجية لاحل امر اعتباري ، والامر لاعتباري موجود دئماً ، فيكون المقعد الفارسي ذا مصلحة دغماً ، وليست تلك المصلحة تحصلية لأمر آخر ، حتى يكون مجال للقول بأن ذلك لأمر الآخر الواقعي حصص او لم يحصل ، أجزء عنه هذا أم لم يجزء عنه .

(ويحاجب) - مصافاً الى وحدة الملاك في المسادات والمعاملات مما وجه هذا التفصيل ؟ - بأن المحقق المعروف عند أهل التحقيق ير لدعى عليه الاحجاع مكرراً هو أن الامارات والاصول والطرق كلها لو كواشف لا غير ضم الى حجة كشفها مصلحة التسهيل على لامة المسمى عليها الشريعة السمحاء . (مع) ان ما ذكر ليس سوى ما يؤل الى التصويب كما لا يخفى .

(واستدل) للقول السابع ، وهو عكس السادس من وجوب التدارك في المعاملات دون العبادات ، بالاجماع على عدم وجوبه في العبادات ، وهو الفارق .

(ويجاب) - مصفاً الى عدم تحقق الاجماع في كل العبادات ، فلدليل أحص من المدعى - أن تدرك لم يحصر بالاجماع حتى يخص به «قول» بل التدارك متعددة ، وهي على قدم و حد اما تشمل العبادات والمعاملات معاً ، ولا تشملها معاً .

(واستدل) للقول الثامن (وهو التفصيل بين كون العمل د أثر فعلي فيجب العمل في أثره الفعلي بمرتوى الثانية ومرتوى الثانية ، وبين غيره فلا يجب لأعمده و القضاء و التدارك) يجمع بين ما دون على بروج اقتناع الحاجة العملية وهي المستوى شامة ، وبين ما هو مقتضى القاعدة العرفية من كون الأمر موحداً للآخر ، فيعمل في معنى القاعدة العرفية ، وفي الآخر «معني» بالحاجة العملية ، وهذا القول هو ظاهر المتن وإليه ذهب جمع من مراجع المعصر ، وإن كان بينهم اختلاف في عدد من الموضوعات من كونها مبدئية تحت هذا الكلبي أولاً ؟ والوجه فيه متين وإن كان غير حلال أيضاً عن الإشكال .

(وأما) القول التاسع وهو التفصيل في لآثر العمل بأنه إن كان من آثار التقليد الاو فلا يجب «تدرك» وإن كان من آثار وجوده لحاصل فعلاً فيجب التدارك وإليه ذهب في المستمك (مثلاً في لحم امدوح يعبر الحدييد اعتماداً على الفتوى بحور ذلك لا يحور كله ولا يبيع إذا قلد بعد ذلك من يقو بحرمه ذلك لأن الحرمة حكم هذا الاعم الموحود فعلاً ، وفي مثل العقد بالمارسي يحور ترتيب آثار الروحية حتى إذا قلد القائل بطلان العقد بالمارسي إذ الروحية ليست من آثار وجود الزوجة ، بل من آثار ذلك العقد السابق .

مسئلة (٥٤) كيهية عمل الوكيل والوصى والاقول فيه ٦٣٣

فعمدة الدليل لذلك . أن حكم الشارع سابقاً بصحة العقد الفارسي يرتب عليه جميع آثاره لأنه معنى الصحة عرفاً ، لكن الشارع لم يحكم بحلية هذا اللحم إلا عند أكله ، والمفروض أنه عند الأكل قامت الصحة على حرمة .

(ويؤخذ عليه) أن الفرق غير ظاهر عرفاً ، إذ كما حكم الشارع بصحة العقد الفارسي في حية كذلك حكم بحلية المذبوح في حينه ، وهكذا كما قامت الصحة فعلاً على بطلان العقد الفارسي في حية كذلك قامت الصحة فعلاً على حرمة الحيوان لمذبوح بغير الحديد في حينه ، فوما يقال بالصحة فيها ، أو بذهب أي السطون فيها ، فالدليل المذكور غير واف بالمقصود .

(وأما القول العاشر) هو التمهيل بين وجود فتوى لمجتهد جائز التقليد طبق الفتوى السابقة فيحوز التعويل عليها ، وبين عدمه فأحد الأقوال لأخرى .

، ويستدل له في الشق الأول : بأن التقليد طريقي ، ولا يجب فيه تعيين مرجع التقليد على ما هو التحقيق بل اللزم عقلاً فيه هو مجرد الاستناد ، ومع وجود فتوى يحوز الاستناد عليها طبق الفتوى السابقة يتم صحة العمل بها .

وفي الشق الثاني ، بعدم ما يدل على الصحة سوى دليل الاحراء الذي عرفت ما في إطلاقه .

(وقد يؤخذ) عليه : أنه بالسبغة قول بعدم لأحرار وليس قولاً جديداً في مقدبل بقية الاقول .

(هذه) هي لأقوال التي حصرتي اقوالهم في المسئلة ، والمسئلة مشتكة الفروع فلا يحسن إطلاق الحكم الكلّي فيها القابل لورود النقص والإبرام على

مسئلة (٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاحراء عقد او إيقاع او إعطاء خمس او زكاة ، او نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين وكذا الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استحباب الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت

مصاديقها المختلفة (والأحوط) في غير ما دل دليل خاص فيه على الإحرام مثل (لا تعاد) وبعض مسائل الطهارة والنجاسة ، ومسائل الأكل والشرب ونحوهما مما لا أثر فعلي لها ، ونحوها في غير ذلك مراعاة الاحتياط فانه طريق النجاة .

[مسئلة (٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاحراء عقد او إيقاع او إعطاء خمس او زكاة ، او نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين وكذا الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استحباب الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت] .

الاقوال في المسئلة — كما تذكرها — مبعة :

(الاول) وحوب عمل الوكيل والوصي على تقليد او اجتهاد نفسه مطلقاً ، واليه ذهب العروجردي والحكيم (قدما) والروحاني وغيرهم .

(الثاني) العمل على تقليد الموكل والوصي مطلقاً ، واليه ذهب المتن ها وجمع من واقعه .

(الثالث) وحوب الاحتياط بين الفتويين ، واليه ذهب الشاهرودي ووجب الاحتياط به ابن العم السيد عبد الهادي الشيرازي (قدما) وغيره ايضاً .

المسئلة (٥٤) - كيفية عمل الوكيل والوصي والاقوال فيه ————— ٦٣٥

(رابع) التمسيل بين الوصي والأجير فكأول، وبين الوكيل فكالثاني،
ومن قال به السيد الشريعتمداري والكلايكاني .

(الخامس) التمسيل بين للمبادات وغيرها ، بلزوم عدم السطلا بنظر
الأجير في العبادات مطلقاً ، والعمل على فتوى الموكل والوصي مطلقاً في غير
العبادات ، وبه قال المذنب في صلوة الاستيعار عن الميت ووقفه بعض من
خالفه هنا في التقليد .

(السادس) التحجير بين الممثل على تقليد نفسه ، او على تقليد الوكيل
والوصي ونحوهما واليه مال الأح الاكثر في (الفقه) وإن كانت حاشيته على
المروءة موافقة القول لأول .

(السابع) التمسيل بين لحج الوصي به وبين غيره مراعاة تقليد نفسه
في لأول ، وتقليد الوكيل والوصي ونحوهما في الثاني .

وهناك بعض تمصيلات أخرى .

والمهم بيان مستند الاقوال ثم تحقيق المقام .

(أما القول لأول) مستنده أن مقتضى الوكالة والوصاية ونحوهما هو
الاثبات بالعمل على الوجه الصحيح، والمفروض أن العمل الصحيح عند الوكيل
هو ما يقتضيه تكليف نفسه .

ومستند الثاني هو أن المقصود اوراق ذمة الموكل او الوصي او نحوهما،
والعمل الصحيح عندهم هو ما وافق تقليد الوكيل والوصي .

ومستند الثالث هو أن العمل لما أتى به ذو جهتين ، ويجب صحته من
كلاهما من جهة استناده الى الموكل والوصي يجب صحته بنظرهما لانها

المقصود من العمل ، ومن جهة صدوره عن الوكيل والوصي والآخر لرم صحته ينظرهم لانهم الذين صدر العمل عنهم .

ومستند الرابع هو ان الوصي والآخر يقومان بتفريق دمة الموصي و لواخر والعمل الصادر من الآخر والوصي ليس عمل اوصي و لواخر ، حق يجب تصديقه على تقليدهما وان هو عمل نفس الوصي و لآخر ولكن لتفريق ذمتها ، واللام (ح) كون العمل بحيث يترتب عليه تفريق دمة الموصي و لواخر ، ولا يكون ذلك سطر اوصي والآخر إلا إذا أتيا بالعمل على طبق تقليد نفسها (وأما الوكيل) فعمله وجوده يربط العمل لأكمل فيجب فيه مراعاة تقليد الموكل لا تقليد نفسه .

ومستند الخامس : هو أن العمل في الأقسام كلها عمل اوكمل و لوصي و لواخر ونحوهم والوكيل والوصي والآخر بما يأتون بعمل اولئك لا بعمل انفسهم ، وإنما هم مجرد آلة في تنفيذ العمل فيجب مراعاة تقليدهم لا تنفيذهم (غير) انه يستثنى من ذلك ما إذا كان العمل عديداً واطلاً سطر العامل فانه حيث لا يتشأن منه قصد القرينة (ح) لا يصح العمل مطلقاً .

ومستند السادس : هو ان كل جهته من أي جهته جامع الشرط صحة على كل احد حق على عقلي غيره ، فيكفي تطبيق العمل على فتوى أي جهته كان سواء كان عتبه الموكل و الوكيل (لكنه) يجب في مثل هذا القول تمييزه بأمرين (الاول) يدر منه حواز العمل على تقليد غير اوكمل والوكيل ايضاً من مائر اصحاب الفتاوى (الثاني) تقييد ذلك ي إذا لم يكن العمل باطلاً ينظر العامل إذا كان عيادياً .

ومستند السابع : هو ان الحج الموصى به حيث انه لم يكن تكليف الميت الحج القصائي وجب تطبيق العمل وفق تقليد الوصي او الآخر ، وأما في

المسألة (٥٤) - كيفية عمل الوكيل والوصي والاقوال فيه ————— ٦٣٧

غيره فيما ان العمل على الموكل والموصي ونحوهما واما العامل شيه بالالة
وجب مراعاة تقليد من له العمل لا العامل .

هذه هي الاقوال مع بيان يحمل أدلتها وقد نقض البعض وإبرم بالمال
والقيل غير ان الذي نقضه المقام هو ان يقال .

الوكالة والوصاية والاستبجار ونحوها على ثلاثة أقسام (إما) مقيدة بقيد
- ولو بالنصراف ونحوه - مطلق للعمل بنظر العامل (او) بقيد غير مطلق
بنظره (او) مطلقة .

(أما القسم الأول) وهو ما اذا كان القيد مطلقاً للعمل بنظر العامل ، كما
إذا قيد الصلاة بالأتيان بها في مكان مخصوص هو نصب بنظر العامل ، او
قيد العقد بالتيابه فارسيًا والمفروض مطلق العقد بالعربي بنظر العامل ، او
قيد غسل الثياب بالمعصية بعدم عصرها مع لزوم العصر في غسل الثياب
بنظر العامل .

فربما قيل بطلان الوكالة ولاجارة والوصاية ونحوها قيمته مطلقاً ، اذ
القيد إما غير مشروع ولفو لبطلانه ، وبدون القيد لا وكالة عليه ، والعمل
مطلقاً في مثل المقام غير صحيح .

وعرق بعضهم بين الأولين وبين مثل غسل الثياب بسلا عصر ، والمطلان
فيهما دونه ، حيث ان الصلاة في المعصوب معصية ، والعقد بالفارسي في
المرض موجب للتعاون على الاثم لذي هو ترتيب الأثر ، وأما العمل بلا عصر
فنهائيه بقاء النعماء في الثياب وهو لا يقتضي بطلان الوكالة لانه لا مانع هنا
الا (التعاون) على الاثم المفروض تقيده بكونه إثماً بنظر العامل كما حقق
في باب العدالة ، او (لموية) الوكالة في مثله ، والمفروض تعلق فرض عقلائي
من لموكل به فليس لغواً .

(والتحقق) هو التفريق بين علم العامل بكون العمل مفعولاً للشارع وبين غيره بالاطلاع في الأول دون الثاني ، حتى إذا كان العمل غير صحيح اجتهداً بنظر العامل إذا ليس إتيان العمل غير الصحيح مطلقاً مفعولاً للشارع (مثلاً) لو استؤجر للصلاة بشرط ان لا يقرأ السورة ، وكان الفرض في ذلك انتم الصوت أسرع لأن السورة غير واحدة نظره) لكن اجتهد العامل او تقليده كان بطلان مثل هذه الصلاة فانما هي صحة الوكالة وحوار الاتيان بالصلاة بلا سورة ، إذ ليس قبان الصلاة بلا سورة قضاءً عن ميت مفعولاً للشارع مطلقاً حتى في مثل المقام . لأن غايته عدم كفايته بنظر العامل (نعم) لو قيد «تباها» عدناً وبلا طهاره بطلت الوكالة والصلاة معها للعلم بمفوضيته (ح) (وكذلك) لو وكله بجراء صيغة المكاح بالمأرسي والحد هر صحة الوكالة والعقد معها ، إذ ما دم العمل بنظر الموكل صحيحاً فلا يهم عدم صحته بنظر الوكيل ، وحديث التعاون على الإثم غير وارد هنا ، إذ لا إثم على الموكل باجتهاده وتقليده ، والتسبب للحرام ايضاً في غير ما نحن فيه فيما عم من الشرع بمفوضيته مطلقاً ، وفي صورة كون العمل الصادر عن الموكل غير مستند الى حجة شرعية ، أما مع عدمها — كما هو المفروض — فلا .

(هـ) في بعض شروح العروة من بطلان ذلك كله لمخالفته لاجتهاد الوكيل ، والتمثيل له بمن اعطاه السهم لشخص ليرمي عرلاً هو بنظر رومي سائر (مصفاً) ان ايه مع العارق ، محل نظر ومنع (والحاصل) به (ح) يجب على الوكيل وصي والآخر الاتيان بالعمل كما قيده له الموكل والوصي والموَجَر ، إلا ما علم بمفوضيته مطلقاً .

(وأما القسم الثاني) وهو ما إذا قيد الموكل او لموصي العمل بقيد غير منطل للعمل — سواء كان قيداً لازماً أو غير لازم — صح العقد والعمل ووجب الاتيان بالعمل مقيداً بذلك القيد ، لأنه الذي وقع عليه عقد الوكالة ،

المسئلة (٥٤) - كيفية عمل الوكيل والوصي والأقوال فيه ————— ٦٣٩

أو الوصاية أو الاحارة ، فلو وكله في اتيان العقد بالعربي ، لم يجز له الاتيان به فارسياً وإن كان العقد الفارسي ينظره صحيحاً .

(وأما القسم الثالث) وهو ما إذا كانت الوكالة والوصاية والاحارة مطلقة غير مقيدة بقيد أصلاً وإن كان المنصرف منها هو الاتيان بالعمل الصحيح فهو الذي جعل موقع المص والارام ، وإن كان من بعض التفصيلات يظهر كون الفرع في الأعم من ذلك (والذي) يقتضيه المقام هو القول بكفاية العمل بنظر نفسه سواء علم نظر من له العمل أولاً ، حاله بنظره أم لا ، وذلك أنه مع عدم تقييد العقد بكون العمل المأتمى به يكون خاص كان المقصود اتيان العمل صحيحاً ، وقد أتى «عامل بالعمل صحيحاً» ، فلا يلزمه شيء آخر .

(والقول) بأنه نائب عن من أتى بالعمل له فيجب كونه مطابقاً لنظره (مخدوش) كبرى وصغرى .

(أو) أن انفصود فرع دمة صاحب العمل ، وهو لا يكون إلا باثنيان العمل صحيحاً بنظره (فيه) أن لأفراع المطلق حاصل بنظر العامل ، ولأفراع المقيّد بكونه بنظر صاحب العمل لم يدل عليه قيد ، ولا انصرف ، ولا دليل شرعي .

والتفصيلات المذكورة وغيرها لا وجه لها إلا استحضانات لا تكون مساطاً للأحكام الشرعية .

(ولطاهر) كفاية الاتيان بالعمل صحيحاً بنظر العامل (وإن) كان لاحتياط بجمع المطربين معها أمكن أقرب الى الصواب .

(وهذا) فروع لا بأس بالتعرض لها تبعاً لجمع من الفقهاء :

(الفرع الأول) المتبرع بعمل عن شخص هل يجب عليه مراعاة نظره

أو نظر بجهته ، أم يجب عليه مرعاة نظر المتبرع عنه ونظر بجهته ، فيه خلاف يصبأ ، فمن مساو له مع الوكيل في الحكم ، ومن قائل بالاشكال في أحدهما دون الآخر (لكن) لا يبعد كون الكلام في المتبرع هو الكلام في الوكيل وغيره ، فارق واحد هو أن الوكالة كان لها مجال التقيد ، دون متبرع فإنه يجوز له اقبان العمل صحيحاً بنظر نفسه حتى مع اللغات ومع المتبرع عنه عن ذلك العمل كما صرح به البعض (نعم) مع اللغات المتبرع عنه في كيفية العمل ، وعدم كفايتها في نظره لا يجوز له أن يكتفي به ، كما لو دفع المتبرع الفطرة عن غير الهاشمي إلى هاشمي وكان بنظره كافياً ، ولم يكن كافياً بنظر المتبرع عنه وحسب عن المتبرع عنه دفع فطرته إلى غير الهاشمي قديماً ، ولم يجوز له لاكتفاء بذلك ، وهذا كالوكيل والأجير ، وغيرهما فاهم جميعاً في هذا الحكم سواء .

(الفرع الثاني) في الوكيل والأجير سواءً على القول بدوم العمل بتكليف نفسه ، أو حوازه لو عن الوكيل أو الأجير بمقتضى تقليده أو إحتياده ، ثم ما ذلك للموكل والموحر وكان تكليفهما متمازراً فهل لهما أن لا يرصبا بالعمل ، ويستردا المال المدول في مقابل العمل ؟ (إحتالان) من أن مقصودهما لم يتم ، إذ لو كان للموكل غير الهاشمي - مثلاً - دفع ركاته للفطرة إلى الوكيل ليوصلها إلى مستحقها ، فدفعها الوكيل إلى الهاشمي برؤيته كفايتها ، ثم عم بذلك الموكل الذي يرى عدم كفاية دفع فطرة غير الهاشمي إلى هاشمي فيجب على الموكل دفع الفطرة تأساً إلى غير الهاشمي (ومن) أن الوكيل عمل بما هو تكليفه الشرعي ، ولم يحن في المال ، فلا يجب عليه رده إلى الموكل ، إذ الأدن الشرعي بالتصرف كاف عن الاذن الشخصي لصاحب المال .

(نعم) على القول بدوم العمل بنظر الموكل ، لو عمل الوكيل بنظر نفسه ، كان للموكل استرداد المال ، لأنه نوع حيابة ، وتصرف فيه لم يؤذن به لا مالكيّاً ولا شرعياً فيضمن .

المسئلة (٥٤) - كيفية عمل الوكيل والوصي والأقوال فيه ————— ٦٤١

(ثم) به هل يجب على الموكل التحقيق عن كيفية عمل الوكيل ، ام لا ؟
(ربما) يقال بالوجوب قضاءً للاشتغال اليقيني حتى يعلم بالبراءة اليقينية ،
إذ مع قيام احتمال عمل الوكيل بنظر نفسه ، ومحالفة نظره لنظر الموكل يبقى
استصحاب اشتغال دمة الموكل حتى يعلم بفراغها ، ويجرد الدفع الى الثقة - في
المقام - غير كاف بعد احتمال أن يعمل الثقة بما لا يسقط تكليف
الموكل بنظره .

(ويحتمل) عدم وجوب التحقيق إذ مقتضى إطلاق حكم فعل المسلم
على الصحيح ذلك حتى يثبت خلافه ، وقد يؤيد ذلك بما جرت عليه سيرة
السلف والخلف من العلماء والمتدينين وعامة الشيعة من أنهم يركلون في الصلاة
عن الميت ، ولحج ، والعقد ، والطلاق ، وغير ذلك ، ثم لا يحققون عن
كيفية العمل المأثري به ، ويرثون الآثار عليه مع الاختلاف بينهم في الأحز ،
والشروط ونحوها تقليداً أو اجتهداً .

(ثم) انه هل يجوز للعامل إحبار من له العمل «الكيفية التي أتى بها مع
علمه أو ظنه أو احتمال انه يكون المأثري به مخالفاً لنظر صاحب العمل فيوجب
عليه إعادة العمل فأبشأ أم لا ؟ (احتمالان) من أن الأصل حوز ذلك ،
وإيجاب هذا القول عادة العمل على صاحب العمل لغتواء الخاصة به لا يوجد
تكليفاً شرعياً بحق الوكيل (ومن) أن ذلك ربما يكون نوعاً من الإبداء
المفوض شرعاً ، ولا أقل من كونه إرشاداً في الموضوعات المرعوب عنه
شرعاً ، وتؤيده حديث أبي حمزة عليه السلام إذ اعتزل فقبت لمعة في طهره لم
يصلها ماء ، فقال له شعص في ذلك فرداه الإمام عليه السلام بأنه لا عليك (كما
هو مضمون الخبر) والأول اقرب .

(المربع الثالث) في الولي ، نفى بعض الاشكال في وجوب عمده على طلاق

(م ٤١ - شرح العورة)

نظر نفسه او بنظر مجتهده ، وإن كان تكليف المولى عليه بخلافه ، وهكذا المتولي ، لأن المتولي وبى شرعاً ، فتولي الوقف الذي يعمل بنظر نفسه في الوقف لا ينظر الموقوف عليه ، وولي الصغير او السفية يعمل بنظر نفسه لا بتكليفها (وذلك) لأن معنى الولاية والتولية هو إكمال الأمور اليه ، فظروها فيها هو المتسع شرعاً ، ولذا قالوا في الصبي انه ليس له حق لاعتراض على الولي حين بلوغه فيما فعله أيام صغره ولا تفرغته وبو أدى نظره احتساراً او تقليداً ان خلافه فلو أدى الولي زكاة مال الطفل لتقليده من يقول بالحور ، أو أدى خمس أموال الطفل لتقليده من يقول بوجوبه على لولي ، ثم دلع الطفل وقلد من يقول بعدم استقرار أي حق مالي على الطفل مطلقاً زكاة او خمساً او غيرها - كما هو مذهب بعض - وليس للطفل تعريم الولي ، وهكذا لمتولي هو أدى نظره الى حوار يسع بوقف ، وكان نظر الموقوف عليه عدم الحوار جاز له البيع ، والعكس العكس .

(ومن) للمولى عليه الامتناع دا أمكنه ذلك ؟ (احتمالان) من أن لمن يتعلق به ويعور له العمل به نظره ، مصافاً الى انه تكليفه الشرعي فيه ، ومن أن حجبية عمل المتولي والولي شرعاً مصافاً عدم حوار معارضةها فيه ، فلا يجوز ، وهو إن لم يكن أقوى فلا شبهة في انه أحوط .

(الفرع الرابع) ربما شكل المص في الوصي بل في مطلق الأخير عن الميت بأنه لا يتمكن من الاتيان بالعمل لا برأي الميت ، ولا برأي الأخير والوصي ، ولا الجمع بينهما إلا إذا جمع العامل الاحتياطيات كلها (وذلك) لأن الميت كان مكلفاً حال حياته بالصلاة (مثلاً) فلو كان قد أتى به سقط عنه التكليف إما بالتسجير او الاعتذار ، سواء طابق عمله الواقع أم خالفه وطابق لحقة (أما) مع تعريض الميت في الصلاة ، انعقدت في دمه ، والذمة لا تفرع إلا بالاتيان بالعمل مطابقة للواقع ، وأنى للأجير تحصيل

المسئلة (٥٥) في تخالف تكليفي السانع والمشتري ————— ٦٤٣

مسئلة (٥٥) إذا كان السانع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطة (مثلاً) أو العقد الفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين فاللزم أن يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته

الواقع إلا بعد جمع الاحتياطات كلها ، بل مع ذلك لا يحصل اليقين (أحياناً) بدرك الواقع .

(لكن) فيه أن التكليف القصائي هو التكليف الادائي بتعريف الوقت وزمان ، فإدام يؤده الميت ، اده فائده الوصي ، أو الأخير ، وكان حال حياة الميت كان الحكم الظاهري (أي التسخير والاعداد) قائماً مقام الحكم الواقعي إذا تخلف عنه كذلك في انقضاء بعد موته .

(ثم) إن الكلام في كون اساط هل هو تكليف الميت تقديرأ (أي لو كان حياً) أو تكليف الوصي ، أو تكليف الأخير هو الكلام فيما مضى ، والأقوى مراعاة تكليف الآتي بالعمل نفسه ، والأحوط ذلكليه وتكليف الميت ، أما تكليف الوصي فلا يدرم مرعاته لأنه مجرد وسيط ، نعم على الوصي أن لا يستأخر للصلاه ولحج وغيرها من يعلم أن العمل الذي يأتيه داخل ينظر الوصي ، ولمقدم خروج أخرى تطلب من مظانها في تصاعيف ابواب الفقه إذا مسألة سبالة ولا تحصى بباب واحد .

[مسئلة (٥٥) إذا كان السانع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطة (مثلاً) أو العقد الفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين فاللزم أن يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته]

كمقد السكاح بالفارسي الذي احواه النوكيلان وكان صحيحاً بنظر الزوج فاسداً بنظر الزوجة او بالعكس .

(لكن) كل من رأيت حواشيهم وشروحهم وهم يقرؤون من العشرين علقوا على هذه المسئلة والتمروا بصحة العقد من طرف من يرى صحته وبطلانه من الطرف الذي يرى بطلانه .

(وأما) الأقوال او الوجوه في المسئلة أربعة :

(أحدها) ما في انتن ولم أرَ من وافقه من الحواشي والشروح .

(ثانيها) الصحة بالنسبة للطرفين ، وقد ذكر له من الوجه مقابل ما ذكر في المتن ، تقليباً لجانب الصحة التي هي الاصل في الأعمال .

(ثالثها) هو التفصيل الذي ارتضاه معظم المحتين والشرائح من كون العقد صحيحاً بالنسبة من يعتقد الصحة ، فاسداً بالنسبة لمن يعتقد فساد .

(رابعها) التفصيل بين ما إذا كان العقد فاسداً على مذهبيها او مجمداً على فساد فاطل ، وبين غير هاتين الصورتين كما لو كان فاسداً بمذهب أحدهما وصحيحاً بمذهب الآخر فصحيح . (مثلاً) لو كان أحدهما مذهب صحة تقديم الإيجاب وفساد العقد الفارسي ، وكان مذهب الآخر العكس ، فعقدان ، او وكلاهما بالفارسي مع تقديم الإيجاب ، فإن هذا العقد فاسد بنظريها ، إذ الاول يرى فساد العقد بالفارسي وهذا العقد كان بالفارسية ، والثاني يرى فساد العقد الذي قدم فيه الإيجاب وهذا العقد قدم فيه الإيجاب ، وهكذا لو عقد بلا قصد او بلا اختيار من الشروط المجمع على بطلان العقد بدونها .

(استدل) للقول الاول بوجوه ثلاثة كلها ترجع الى ما ذكره الماتن ولكن بتقريرات مختلفة :

المسئلة (٥٥) - في تخالف تكليفي البائع والمشتري ————— ٦٢٥

(أحدها) أن البيع (وهكذا كل عقد) فعل واحد تشريكي بين طرفين فيجب كونه صحيحاً على المذهبين ، فتوقفه عليهما .

(ثانيها) أن العقد (عند الشارع) مركب من الإيجاب والقبول ، فهو عند الشارع لا يؤثر إلا بعد تمام المركب ، ولا يكون تاماً إلا بعد صحته من الطرفين .

(ثالثها) أن العقد - ع - هو أمر واحد - إما صحيح و فاسد ، ولا معنى لاعتباره صحيحاً ، لأنه لأحد الطرفين و فاسداً ، لأنه للطرف الآخر .
(والكل ، محذوف .

(أما الاول) فكون العقد واحداً تشريكياً صحيحاً ، ولكن توقف صحته على كونه صحيحاً في المذهبين غير تام ، إن اللزم هو الصحة الواقعية وهو موجوده عند من يرى صحته ، والتعكيك في الحكم ظاهري غير عزيز ، ولا يشترط في صحة العقد بالاصالة الى الصحة الواقعية الصحة الظاهرية بغير الجميع .

(وقوله) لتوقفه عليهما ، إن أراد به التوقف على اشتئيهما فصحيح وليس معناه بطلان العقد في نفس فيه ، وإن أراد التوقف على الصحة في نظريهما فليس له دليل .

(وأما الثاني) فإن المقدمات كلها مسلمة (غير) أن توقف تمام العقد على صحة من الطرفين (إن) كان المقصود التام بطريقتها فممتدات ، أو في الواقع فلا يورد إشكالا على التفصيل .

(وأما الثالث) - فصافاً الى أنه لا يرد القول بطلان العقد مطلقاً ، وإن يرد القول بالتفصيل بالصحة والبطالان من كل واحد من الطرفين - أن

أريد من الصحة والفساد في العقد الواحد الواقعيين ثابت غير مضر إدا الكلام ليس على الواقع ، وإن اراد الصحة والفساد الظاهريين بالظرفين فغير ثابت لزومه .

(و لحاصل) أن العقد ينظر البائع — مثلاً — صحيح واقعاً حتى من جانب المشتري فبرقت عليه الأثر ولا يصره تخيل المشتري بطلانه ، إدمع كونه صحيحاً في نظر البائع تكون فتوى المشتري بالطلان تحيلاً غير واقعي ينظر البائع .

(واستدل للقول الثاني) بأمور :

(أحدها) ما عن بعض المحققين في حاشيته على المكاسب من أن العقد أمر قائم طرفين فإذا صح بالنسبة الى طرف واحد ذلك بدلالة الالتزام على الصحة من الطرف الآخر أيضاً .

(وحيث) — مضافاً الى أنه دليل ناقص إدا هو مبني على مضمونة صحة العقد من طرف واحد ، فلا يكون دليلاً في مقابل من يقول بمقالة اثنان من بطلان العقد بالنسبة الى كليهما ، (مع) أن لفظة أن يعكس الاستدلال ، فيقول إن البطلان من طرف يدل بدلالة الالتزام على البطلان من الطرف الآخر لكون العقد قائماً طرفين — أن في المقام مرحلتين مرحلة الظاهر ومرحلة الواقع (أما) في مرحلة الظاهر فالبايع يرى صحة العقد من الطرفين لا من طرف واحد ، والمشتري يرى بطلان العقد من الطرفين لا من طرف واحد ، فليس في الظاهر تعكيبك بين احكين ، وإنما هو تعكيبك بين الرؤيتين والظرفين ، وما أكثر التعكيب بذلك في الموضوعات والأحكام (وأما) في مرحلة الواقع فنصافاً ان عدم التكليف بالواقع بما هو واقع بل بالواصل منه (أن) التلزام المذكور غير ملتبس ، فلعل الصحة من جانب لا تلازم في الواقع الصحة من

المسئلة (٥٥) - في تخالف تكليفي النافع والمشتري ————— ٦٤٧

الجانِب الآخر ، وهكذا في العكس ، إذ العقد أمر اعتباري والاعتبار سعة وضيقاً ومن جهة عامة الخصوصيات يتسع كيفية الاعتبار كما لا يخفى .

(ثانياً) انه سواءً على السنية يكون الإيجاب الفارسي - مثلاً - مدناً ظاهرياً مؤثراً حقيقياً في النقل والانتقل بحسب جعل الشارع ، فإذا حكم صاهراً بصحته مطلقاً حار بالمشتري الذي يرى السطان الواقعي أن يعتمد على هذه السنية ويقبل هذا الإيجاب فيصح العقد صحة ظهريّة ، نظير الصحة اعتقاداً على الأصول والامارات .

(وفيه) أولاً ، السنية غير مسلمة ، بل ربما يقال بانها مسلمة السطان ، إذ غاية ما يمكن أن يقال في الأحكام الظهريّة هو ما بنى عليه المتأخرون والمعادرون من بها منقحات ومعدرات لا أكثر من ذلك ، إذ الأدلة عقلية ونقلية لا تدل على أكثر من ذلك .

وثانياً ، إذا تم ذلك ، فيصح الاعتد على هذا الإيجاب عند من يرى سنيته للنقل والانتقال ، لا عند من لا يرى السنية فيه ، فهذا السب عند من لا يرى سنيته كالمعور في حسب لأسان ، وتصحيح العقد اعتقاداً على الأصول والامارات بما يتم إذا كان مورد الشك ، لا ما إذا كان مع قيام صحة على السطان .

(ثالثاً) قيام السيرة بين المسلمين على لاكتفاء في العبادات والمعاملات على الصحة في نظر الآتي بالممن ، فإمام الجماعة ، والواسطة بين الإمام والمأموم يعتمد على الصحة في نظريهما فتقام الجماعة ، وكذلك في العقد من السيرة لا يعحصون عن كيفية إيقاع الطرف الآخر العقد ويكتفون به ، ويسبون على صحتها ، وعدم ورود ردع عن الأئمة عليهم السلام في ذلك يتم دليلاً للسيرة .

(وفيه) عدم تسليم السيرة حق في مثل المقام الذي يرى أحدهما بطلان ، بل السيرة بالخلاف اقرب الى التصديق ، إذ مناه المسلمين في عباداتهم ومعاملاتهم على الاتيان بها صحيحة ، فاذ رأوا شخصاً بأقبحها باطله بظنهم فلا يعتمدون عليه (بل) قول بعضهم بأن مناه المسلمين استقر على الاحتياط عند الشك في كيفية اتيان العمل اصلاً (فتأمل) هذا .

(وعن) الشيخ الانصاري (قدس) في المكاسب انشاء صحة العقد وبطلانه في حقها على الخلاف في أن الأحكام الاحتشادية ابدال ، أم أعتذار ، حيث انه لو كانت الأحكام الاحتشادية بمنزلة الأحكام لاضطرارية في كونها أحكاماً شرعية مدنية عن الواقع بحيث يعود للمحتشد دفعه ولمره ترتيب آثار الصحة عليها صح العقد في حقها ، ولو كانت اعداراً بحيث لا يمدد فيها إلا من احتشدها أو قلدها فيها فلا يصح في حقها .

(وأشكل) عليه السيد ادنن (قدس) في اعدائية بوجوهين (لاون) أن المدلية بالبيع المذكور يستلزم التصويب الباطل (الثاني) أن ترتيب الأثر على نظر المحتشد بما يصح للمحتشد الآخر إذا كان عمله موحداً لموضوع بالدية الآخر ، أما إذا كان عمله أحدهما قائماً مقام فعل الآخر فلا يترتب لأثر فيما كان نظر الآخر بطلانه (مثلاً) لو كان المؤثر في تجويز أكل المسال في حق النع هو لأبواب الصحيح فقط ، وفي حق المشتري هو نقول الصحيح فقط أمكن أكل الدار من الطرفين مع اعتقاد كل واحد منهما صحة انشاءه فقط دون إنشاء الآخر ، لكن لمفروض أن أثر البيع (مثلاً) وهو حور أكل الدار من ترتيب على البيع الصحيح لمقدم مجزئين ، لا لأبواب فقط ، ولا القول فقط ، فلا مباح من لزوم كون العقد صحيحاً عند كل من يريد ترتيب الأثر من أكل المال ونحوه .

(واورده) على كلا الوجهين .

(أما الوجه الأول) : فإن البدلية لا تستلزم التصويب نظير النقية على المعروف وكذا لأحكام الاطرارية ، ومرجع ذلك الى أن الواقع لا يخلو عن الحكم وحيث أن المكلف لم يصل اليه ، أو لم يصل الحكم الى المكلف فقد جعل الشارع له بديلاً ، وأى هذا من التصويب الساطل الذي يقتضي خلو الواقع عن الحكم ، وتبدل الواقع - بما هو واقع - في مؤديات الامارات (بعم) مكان ذلك ليس معناه القول به إذ يتوقف - بالاضافة الى ذلك - على وفاء الادلة به ، والمعروف خلافه لالتزامهم النجيز والاعداد في مؤديات الطرق والامارات والاصول .

(وأما الثاني) فلأن «عقد وإن تقوم بطرفين ، إلا أنه على البدلية يصح المجموع انصرف عنه بالبيع (مثلاً) إذ كان لإيجاب صادر أصحياً عن فاعله ، وانقبول صادر أصحياً عن فاعله ، أي بطرفيهما ، لأنه مركب يجب تحقق حرفيه خارجاً إما تحققاً وقعيّاً ، أو تحققاً بدليّاً

(واستدل) للقول الثالث . وهو التفصل المعروف خصوصاً بين المتأخرين عن الماتن والمعاصرين وهو اسبقون عن الشيخ الانصاري (قدس) من صحة العقد بالنسبة لمن يراه صحيحاً ، وبطلانه بالنسبة لمن يرى بطلانه ، نعم حوز ترتيب آثار الصحة للاول ، وعدم حواره للثاني ، بأمور

(الأول) شمول الأدلة الدالة على صحة البيع لحد البيع المعين عند من يرى صحته ، وشمول الأدلة الدالة على البطلان له بنظر من يرى بطلانه ، فالذي لا يشترط العربية يرى البيع الفارسي مشمولاً لـ (أحل الله البيع) و (تحارة عن عرض) وعبرهما ، والذي يشترط العربية يرى بطلان البيع الفارسي بخروجه تخصصاً أو تخصيصاً عن عمومات البيع والتجارة وإطلاقاتها ، وقد يقتضي صحته بالنسبة لمن يرى الصحة ، وبطلانه بالنسبة لمن يرى البطلان .

(الثاني) ما ذكره جمع من المحققين والشرح من أن التلزام بين الإيجاب والقبول صحة وفساداً في الواقع لا يستلزم مثل هذا التلزام بينهما في الحكم الظاهري (اعني التكليف العملي) إذ الحكم الواقعي - مضافاً إلى أنه غير مكلف به مطلقاً ما لم يصل إلى المكلف - آثاره ولوارمه تنسج تنجراً ، فإذا لم يكن متنجراً لم ينتج آثاره ولوازمه

(واورد) عليه بعضهم : بأن الدليل عليل ، إذ لو ثبت التلزام الواقعي بين الإيجاب والقبول صحة وفساداً ، لزم ثبوت مثل ذلك التلزام ظاهراً في الحكم الظاهري ، لأن الحكم الظاهري ليس إلا نفس الحكم الواقعي ، له من اللوارم والآثار والخصوصيات استثناء ما خفي منه ، أو من آثاره على المكلف حيث يكون المكلف بالنسبة لما خفي عنه معدوم ، نعم (لو دلّ دليل خاص على أن الآثار هي آثار ذات الحكم الواقعي ، لا آثار لواقعة تبعت تلك الآثار بنفس الحكم الواقعي ولم تنسج إلى الحكم الظاهري ، ولكنه منفي فيما نحن فيه .

(لكن) يمكن تمثيل تقرير الاستدلال بما يصح معه لانتاج ، بأن يقال : إن التلزام ثابت بين صحة الإيجاب والقبول وبين تأثير العقد في ترتيب الآثار ، وهذا واقعياً وظاهرياً تام ، إذ الصحة الواقعية للإيجاب والقبول تلازم تأثير العقد التأثيرات الواقعية ، وبالعكس الفساد

(وهكذا) الصحة الظاهرية للإيجاب والقبول تلازم تأثير العقد التأثيرات الظاهرية وبالعكس الفساد .

وفيما نحن فيه الصحة الظاهرية للإيجاب والقبول موحودة في نظر من يراها أو أحدهما صحيحاً فترتيب آثار الصحة عليها عنده بلا إشكال ، وعند من يراها أو أحدهما فاسداً لا صحة للإيجاب والقبول ، فلا يصح له ترتيبه آثار الصحة على هكذا إيجاب وقبول .

(الثالث) أن المقدع هو مركب من أمرين كل واحد منها تكليف شخص غير الآخر ، فلا بد أن يكون حكماً وحداً لمكلفين اثنين بعمل كل منها حسب تكليفه الشخصي فيه ، بطير كل تكليف مركب من تكليفين لشخصين اثنين (فاحصاً) لمرددة بين اثنين كيف يجري كل واحد منها البرائة في حق نفسه حسب تكليف نفسه ، كذا ما نحن فيه ، وله في مختلف ابواب الفقه نظائر كثيرة بعدها المنتسب لتصاعيف الابواب المتفرقة .

(والظاهر) أن الأدلة الثلاثة المذكورة تقريرت بمختلفة لدليل واحد ذكر كل تقريراً منها ، غير أن ذكرها جميعاً يكون أقوى في الاحاطة بخصوصيات امسلة .

(ولكن) اورد على هذا التفصيل ايرادات :

(أحدها) ان البيع معاملة واحدة مركبة من حرتين فإما تكون في الواقع صحيحة او فاسدة ، فالحكم بالصحة والفساد معاً فيها يخالف للواقع قطعاً .

(واحاب) عنه المشيخ الانصاري (قدس) ومن تبعه : بأن ذلك تفكيك في الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي ، وما أكثر مثل هذا التفكيك في الفقه ، فالحكم بطهارة وحدث المتوضئ بالماء لمشتته بالجس محصوراً ، والحكم بطهارة وحرممة اللحم الذي شك في ذكاته من غير اشارة عليه ، والحكم تشبيب درهمي لودعي ، وغير ذلك كلها من هذ القليل فليكن مثله ما نحن فيه .

(ثانياً) ان العقود تحتاج الى الاشاء ، وكيف يصح إنشاء عقد من يرى بطلانه ، والذي يرى بطلان البيع بالفارسي لو اوقع لايجاب الطرف الآخر فارسياً كيف يمكن له إنشاء القبول على هذا الايجاب الذي ينظره لا

يصلح ايحاً ، وكذا من يرى بطلان تقديم القول لو قدم الطرف القول كيف يمكنه إنشاء الإيجاب على مثل هذا القول الذي لا يراه قولاً .

(وفيه) أن الإنشاء خفيف المؤنة كما قالوا ، ويمكن الإنشاء بلحاظ ترتيب لأحر آثار الصعة ، و الإنشاء عصبياً كما يفشأ غير لما بين بالدين العقود العائدة ، وحيث إن أحدهما يرى صحة العقد يرتب آثارها عليه دون الآخر .

(ثالثاً) أن الحكم بالصعة لطرف والفقد لآخر يوجب وقوع نزاع بين الناس لاختلاف العقول في كثير من خصوصيات وشروط العقود والإقاعات ، ويعتمد اجازة الشرع بمثل .

(وفيه) — مضافاً إلى أن الاستبعاد لا يكون مدركاً للحكم وعدم الحكم بعد تسمية الأدلة ، ولأن كثرة أمثاله في الفقه لمن تتلخع مختلف بوجه — أن النزاع لو وقع بعمل فيه بأحكام النزاع من مراعاة الحاكم الشرعي والظرفي الأمر والحكم ، يقتضيه الأمر فيه .

(وأما التفصيل الثاني) وهو القول الرابع في المسئلة ، ابرق بين كون العقد الواقع مطلقاً بالاجماع أو عند المتعاقدين فيحكم ببطلانه مطلقاً ، وبين كونه صحيحاً عند أحدهما مطلقاً عند الآخر بالتفصيل لأول من الحكم بالصعة بالنسبة لمن يراه صحيحاً والبطلان بالنسبة لمن يراه مطلقاً .

(والوجه فيه) ما ذكر في التفصيل السابق من أخراج صورتين منه (أحدهما) ما وقع الاجماع على بطلانها ، ولا إشكال في بطلانها للاجماع (ثانيتهما) ما اتفق العاقدان على بطلانها ، ومقتضى التفصيل السابق هو الحكم ببطلان العقد بالنسبة إليهما أيضاً إذ كل واحد منهما يرى بطلانه ظاهراً ، واختلافهما في جهة البطلان لا يوجب الحكم بالصعة بعد ثبوت أصل البطلان عند كليهما

مسئلة (٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم ، بل مع وجود الأعلم ، وإمكان التراجع اليه الأحوط الرجوع اليه مطلقاً

(نعم) على القول بالسنية وكفاية أن يأتي كل منهما ما هو صحيح عند نفسه مطلقاً يمكن الحكم بالصحة في الصورة الثانية ، لكن هذا القول في غير محله ، بل لا يمكن الالتزام به .

(هذا) تمام الكلام في اختلاف الطرفين في انعامات اجتهاداً ، أو تقليداً ، أو مذهباً ، وأما اختلافها في العبادات فعليه تفصيل سيأتي انشاء الله تعالى في ابواب الصلاة ، والخمس ، والزكاة وغيرها من اختلاف الامام والمأموم في شروط الصلاة ، أو الجماعة ، أو الظهارة ، أو غيرها ، واختلاف المعطي والأخذ في الخمس والزكاة ، وهكذا .

[مسئلة (٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم ، بل مع وجود الأعلم ، وإمكان التراجع اليه الأحوط] وحوباً [الرجوع اليه مطلقاً] سواء كان التحاكم في الخصام الموضوعي أو الحكمي ، وسواء كان تداعياً أم مدعياً ومكراً . هذا ظاهر لاطلاق إذ هذه الشقوق محل خلاف بين الفقهاء ، فاطلاق الماتن في فرض وجود عدة من الاختلافات يقتضي كونه ناظراً الى عدم تفصيل منه في المسئلة (لكن) المقول عن المجلد الثاني من العروة (يعني الاشكال عن القرعة في صورة التداعي) فيمكن حمل الاطلاق هنا على ما هو المتبادر - كما احتمل - من ادصراره الى كون الخصمين مدعياً ومكراً لا التداعي (فتأمل) .

(وعلى كل) عالمهم بيان المسئلة بشقوقها المختلفة والاقوال والوجوه المحتملة فيها (فنقول) : إن الكلام في المسئلة فارة يكون في صورة تساوي الحكام ،

وأخرى في صورة وجود انفصال بينهم ، وعلى كلا الصورتين قد يكون بين الخصمين تداعي وقد يكون ادعاء وإنكار ، وعلى جميع الصور قد يكون الخلاف بين الخصمين موضوعياً وقد يكون حكماً ، ومعظم هذه الصور محل خلاف .

١ - فظاهر حاشية الحكم (ره) والتنقيح كون الخيار بيد المدعي مطلقاً .

٢ - وصريح المتن وظاهر كل من لم يعلق عليه كالبروجردى والولد وابن العم (قدم) التفصيل بين الأعم وغيره ، مع الأعم يتعين الرجوع إليه مطلقاً ، وإلا لمختار المدعي هو المتعين .

٣ - التفصيل بين التخصم في حكم أو موضوع ، ففي الأول يشترط الأعمية في الحاكم سواء كان مختار المدعي ، أم لا ، وفي الثاني مختار المدعي متعين ، وإليه ذهب جميع منهم السادة الاصطهباناتي والسيد جمال الدين والشاهرودي (قدم) .

٤ - لا شك مطلقاً في أصل كون الاختيار بيد المدعي ، وهو ظاهر حاشية الأخ الأكبر وبعض آخري وصريح (الفقه) أيضاً .

٥ - التفصيل بين تعيين تقليد الأعم على لمتخصصين مع كون النسبة حكومية فيجب التمسك به لأعم مطلقاً ، وفي غيره لا ، وهو ظاهر المتمسك

٦ - التفصيل بين التداعي ، وغيره ، وفي الأول أما القرعة رأساً كما عن المجدد الثاني من العروة ، وأما تقديم حكم الحاكم الأول إذا حكم لكل منهما حاكم ، وإن حكما معاً تساقط الحكمان والمرجع حينئذ القرعة كما عن المستند (وفي الثاني) الخلاف والاقوال المذكورة .

وهناك رعا يستمد تفصيلات أخرى من تضاعيف بعض الكلمات لا يحسن التعرض لها واستقصائها .

(استند للقول لأول) تأمرى (أحدهما) بالاحماع المقول عن المستند المعتضد بما حكى من الاحماع على انه لو رفع أحد الخصمين امره الى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وحسب عليه الاجابة (مع) ان هذا لا يطرد في المنكر إذا بورفع إنكاره الى الحاكم لا يسمع منه إنكاره (وقيل) حق به إذا طلب المنكر تخليصه من دعوى المدعى فلا تحب على الحاكم إحابته (فتمثل) .

(لكن) فيه أن المدعى أعم من لدليل ، إذ وجوب حضور المنكر لو دعاه الحاكم أحص من كون تعيين الحاكم مطلقاً بيد المدعى كما لا يخفى (مصفاً) الى ما في بعض الشروح من منع عدم وجوب احابة الحاكم للمكر إذا طلب منه تخليصه من لدعوى ، مستدلاً بأن الحاكم منصوب لرفع الخصومات سواء رجع اليه المدعى م للمكر لاطلاق أدلة الحكومة .

(ثانيها) بأن المدعى هو المطالب بالحق ، فيجب على المنكر متابعتها ولا أقل من المعص عنه .

(وفيه) إن اريد بالحق الذي يدعيه فهو غير ثابت ، وإن اريد به حق الدعوى فهو أعم من كون اختيار تعيين الحاكم بيده .

(فانعمده) كما قيل هو الإجماع إن تم ، ولكن كيف يتم - مصفاً الى انه مقول - مع وجود الخلاف والاقول المتعددة في المسئلة (وعلى الفرض) والظاهر كونه من إجماعات المستنطة التي يستنبطها الفقهاء أحياناً اعتماداً على أصل مسلم أو دليل مسلم يعبرون المورد من صغرياته .

(واستدل للقول الثاني) - بعد نسخة البعض ذلك الى المشهور وإن كان في صحة النسخة إشكالاً - والروايات الدالة على التحاكم الى الأعم - كما قالوا - نذكر منها أربعة ، وبالأصل .

١ - مقبولة عمر بن حنظلة وفيها (الحكم ما حكم به أعدلها وافقهها) .

٢ - معتبرة داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتعقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالمدلين فاختلف المدلان بينهما على قول أحدهما يصح الحكم فقال (ينظر انى افقهها واعلمها بأحاديثنا واودعها فيسند حكمه ولا يلتفت الى الآخر) .

٣ - خبر موسى بن اكيل عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه ٠ (ينظر الى أعدلها وافقهها في دين الله فيمضي حكمه) .

٤ - عهد أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الاشتر رسول الله عليه وفيه (خذ للمحكم بين الناس أفضل رعينك) .

٥ - وبإسالة التعيين عند الدوران واستدل له بغير ذلك أيضاً بما مرّ في القول بوجوب تقليد الأعم .

(واشكل) في الجميع .

أما لأصل (مضافاً) الى الاشكال في اطلاقه عند العقلاء ، والى تقدم البرائة عليه عند الشك في التكليف (أن) الاطلاقات واردة عليه ، ومحمد بعد فقد أي دليل اجتهادي .

وأما الروايات (مضافاً) الى ما قيل من ضعف السند في جميعها او بعضها ، والى ما قيل ايضاً من كونها في الاختلاف في الحكم لا للشامل

المسئلة (٥٦) . اختيار تعيين الحاكم في المرفعات ————— ٦٥٧

الموضوع ايضاً (أها) في مقام الخ بعد صدور حكيمين مختلفين في قضية واحدة ، وهو أحسب عما نحن فيه إذ الكلام في ابتداء الرجوع وده الى الأعل بالتعيين أم التخصير بينه وبين غيره .

(وما ادعى) من وحدة المساط (فيها) أن رفع الخصام والبراع في مورد صدور حكيمين مختلفين متوقف على تعيين المرحع ، بخلاف ما إذا لم يصدر بعد حكم هذه بالتخصير يتم الأمر ايضاً ، فالمساط ليس مسلماً .

(هد) مضافاً إلى ما مرّ في الاستدلال بعهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من قرينة لاولوية لا بوجوب ، إذ لو لزم ذلك لوجب أن يكون مادك الأشهر بنفسه هو الحاكم لانه أعم من غيره لطول صحته للإمام واستفادته من غير علمه العياض

(واستدل للقول الثالث) بأن ظاهر روايات يهوذ حكم الأعل في القضاء هو ما إذا كان الخلاف في الحكم ، وفيه نلتزم بوجوب الرجوع اليه مطلقاً ، وأما في صورة الخلاف في الموضوع فلا ، لأطلاقات ادلة الحكومة ، والخارج عنها فقط هذا المورد الواحد .

(وأشكل) عليه (مضافاً) الى ما مرّ من الجواب عنها في القول الثاني (أها) مطلقة كلها ، والتفصيل بين الحكم والموضوع ، والفرق بينهما موضوعاً او حكماً إذا هو تفصيل حادث في العصور المتأخرة ليس منه عين ولا أثر في أرمية المعصومين عليهم الصلاة والسلام حتى يقال بأن الروايات وردت في الخلاف الحكمي لا الموضوعي ، او يحمل إطلاقها بالإصراف على الخلاف الحكمي ، مع توفر الخلاف بين الناس من القسمين حكماً وموضوعاً (مع) أن العبرة (٤٣٢ شرح العروة) .

ماضى جوب الامام عليه السلام وإن كان مورد السؤال في بعضها عن الحكم بالخصوص ، او بالانصراف .

(و استدلل للقول الرابع) «طلاقات أدلة الحكومة الشاملة لتفوذ حكم كل فقيه حكم بحكمهم عليهم السلام كان أعم أم لا ، وكان مختار المدعي أم المدعى عليه ، في الخلاف الحكمي أم لنوعوي .

(و لإطلاق) فيها في مقام البيان لوجود الخلاف جارحاً في كل من الحكم ، ولعصيلة ، والاحتبار ، وعدم الاستمصال قرينة الإطلاق (وليس) في السين قدر متيقن حتى يحمل الإطلاق عليه .

(واستدل للقول الخامس) وهو التفصيل بين تعيين تقليد الأعم على المتخصصين وكون الخلاف بينهما حكماً فيجب عليها التعاكم الى الأعم مطلقاً ، وبين غير هذه الصورة فلا ، (بأنه إذا كان المتخصصان يوحسان تقليد لأعم ، وكان خلافهما في الأحكام مما يكون التقليد فيها ثابتاً لزم عليها الرجوع الى الأعم ، ومن صغريات الرجوع الى الأعم التعاكم اليه وإذا كانت المتخصصان لا يوحسان تقليد لأعم فلا يجب عليها التعاصم الى الأعم مطلقاً ، وكذا إذا كان الخلاف بينهما موضوعياً ، فإنه حيث لا يجب التقليد في الموضوعات رأساً ، فلا يجب كون التعاصم في الموضوعات الى الأعم بطريق أولى .

(وفيه) أولاً ، أن خلط باب التقليد باب القضاء غير متعنه إلا على القول بوحدة الدارين حكماً ، وهي مع الاختلاف الكثير بينهما في الأحكام لا تتم إلا في موارد التي حصل الاطمينان بوحدة المناط فيها ، ومثله في المقام وإن دعى إلا انه غير مسلم ، لتوفر الدواعي في رفع التعاصم بما لا تتوفر في مجرد التقليد وأخذ الحكم كما لا يخفى ، فمناط غير مطمئن اليه .

المسئلة (٥٧) - لا يجوز نفض حكم الجامع للشرائط ————— ٦٥٩

وثانياً : إن أصل إخراج الخلاف الموضوعي غير معلوم الوجه بعد كون الموضوعات منها مستتبطة وتحتاج الى التقليد فيها ، كما هو مذهب المشهور ومنهم القائلون بهذا التفصيل (مضافاً) الى ان الموضوعات التي تقع التحاصم فيها وتبحر الى الحكومة هي غالباً المستتبطة منها ، فإطلاق القول بعدم لزوم التحاصم الى الأعم إذا كان الخلاف موضوعياً ممن يرى وجوب تقليد الأعم ، ووحدة ما في القضاء والتقليد في ذلك محل تأمل وإشكال .

وثالثاً : إن هذا التفصيل ناقص من جهة لزوم تقييده باتفاق المتخاصمين على كون الأعم هو العلوي ، إذ لو تعين عليها تقليد الأعم ، وكان الخلاف بينهما حكيمياً لكسها احتمل في شخص الأعم من هو ريد أو عمرو ، أو ترددا فيه ، أو تردد أحدهما فيه مع كون الواجب عليه تقليد الأعم إذا تشخص وتعين ، ففي هذه الموردين يقتضي أن لا يوجب هذا المفضل الرجوع الى حاكم أعلم .

(واستدل للقول السادس) وهو التفصيل بين التداعي وغيره ، بأنه مع اتداعي والخلاف في الرجوع الى ريد أو عمرو ترجيح حاكم يعينه أحدهما بلا مرجح مالم ، فسقى الأمر مشكلاً إما يجعل بالقرعة منه ، أو كما عن المجتهد الثاني من المروءة الوثقى ، أو انتهاء كما عن المستند .

(وأما مع) كون التحاصم بين مدع ومكدر فلا يوجد هذا المقتضى ، فيبقى الأمر على تقديم ماد على الخلاف في المسئلة .

(وهذا) التفصيل لا بأس به من جهة أن الظاهر انصراف لاقوال الخلفاء المتقدمة الى غير صورة التداعي ، فلمل بمصمم أو كلمهم يرتضي أيضاً هذا التفصيل (غير) أن في أصله بحثاً يأتي في كتاب القضاء امشاء الله تعالى لأن مورد تفصيل الكلام عنه هنالك .

مسئلة (٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يحوز بقضه

[مسئلة (٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط] المعتبرة في حوازي الحكم بين الناس [لا يحوز بقضه] على المعروف المشهور قديماً وحديثاً ، ولم أرَ من ناقش في أصله من المعاصرين والمعلقين والسراج ، واستدل عليه إحالة عما يلي :

(الأول) لإجماع المتكرر بقله من لاعلام ، بل في بعض الشروح ادعاء ضرورة الدين عليه .

(الثاني) قوله عليه السلام في مقولة عمر بن حنظلة (فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فهذا استخف بحكم الله ، وعليه ردت ، والردت علينا رادته على الله وهو على حد الشرك بالله) .

(الثالث) لزوم المرح والمارج في تحوير نقض الحكم ، إذ في كل خصومة يكون أحد الطرفين أو الأطراف غير راض ، فيعمل إلى نقض الحكم ، فلا يستقر حكم لأحد ولا حق لشخص .

(الرابع) لزوم نقص العرض من تشريع القضاء والحكم بين الناس ، إذ من المسلم أن الشارع جعل للقضاء لفصل الخصومات ، فإذا حاز نقض الحكم فكيف تفصل الخصومات بل ترداد خصومة ، فتحوير النقص لأمره لغوية القضاء والحكم بين الناس .

(الخامس) ما دلّ من الكتاب والسنة على حوز الحكم كقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وقوله عليه السلام (فارصوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً) وقوله عليه السلام (فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه الخ) وغيرها ولأمر ذلك عدم حوازي نقضه .

المسئلة (٥٧) - لا يجوز نقض حكم الجامع للشرائط ————— ٦٦١

(السادس) أصالة عدم النقص التي تقرر بوجود كاستصحاب بقاء الحكم ،
او الموضوع تعجيزياً او تعليقياً ، وغير ذلك .

(وأشكل) في الجميع .

(أما إجماع ، فليس تعديداً كاشفاً عن موافقة لمعصوم ^{عليه السلام} له لاحتمال
استناده الى المقولة وغيرها من الوجوه .

(وأما المقولة) فصاعداً الى الخدشة في سندها بمرور من حنظلة نفسه (فيه)
عدم الدلالة ، إذ ظهرها النقص من جهة كون الحكم حكم المأمومين عليهم
السلام لاستناده الى أحاديثهم عليهم السلام ويشهد له التعبير عنه بالرد ، وجعله رداً
على الله تعالى والكلام ليس في ذلك ، إنما هو في النقص المستند بصفاً الى
حكمهم عليهم السلام ، وفي مثله لا يسمى رداً ، ولا كونه على حد الشرك
الله (وبصورة أخرى) اني يظهر من مجموع المقولة صدرأ وديلاً له في مقام
لروم قبول حكم الفقيه الشيعي وعدم حوار رده من حيث كونه حكم فقيه
شيعي وعدم حوار من جهة فقهاء غير الشيعة فلاحظ .

(وأما الأوسط) فصاعداً الى عدم تسليمها ، إذ نقص الحكم لمعتبر
عه في هذا العصر (بالاستيف) موجود وقائمه في هذا الزمان في كل مكان
في الأحكام الوضعية ولم يلزم منه لا إخراج والمرجع ، ولا نقص العرض من
تشريع القضاء وفصل الخصومة (أن) بدليل نقص من ادعائي ، إذ ليس
نقص الحكم مطلقاً موجباً للهرج والمرج ، ونقص العرض من تشريع الحكم ،
فيجب - بحكم تقدير الضرورة بقدره - التزام عدم حوار النقص المقيد
بكونه موجباً للهرج والمرج ، او لموجب لنقص القرص ، لا مطلقاً

(وأما الخامس) فليس أكثر من الإطلااق القابل للتقييد إن لم نقل
بصرفه الى الحكم بالحق ، او لا أقل من احتمال كون الحكم بالحق لا مطلقاً .

(وأما السادس) فهو ينفع حيث لا دليل اجتهادي ولأدلة متوهرة في المقام (مضافاً) إلى أن الاشكال فيه ماثلك في سعة وضيق العمل يقلب الأمر إلى ضده .

(لكلمه) مع ذلك كله فالأطمینان حاصل إلى عدم حوار نقص الحكم استند إلى الأدلة الشرعية الواردة عن المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام ، إجمالاً ، وإن أورد على كل واحد من أدلته إشكال بخصوصه ، عهداً لا يستلزم الإشكال في المجموع من حيث المجموع إذ قد يحصل من مجموع الوجود ما لا يحصل من آحادها ، كما يحصل من مجموع أفراد الجيش الفتح والتقدم ما لا يحصل من آحادهم واحداً واحداً .

فالحكم إجمالاً مسلم إنما الكلام في أمور :

(لأول) هل الحكم والقضاء له موضوعية في الشريعة ، أم هو طريق محض ، أم هو أمر بين أمرين ، أقول ذهب إلى كل واحد منها فريق .

القائلون بالطريقة استدلوا بوجوبين :

(أحده) كون الحكم إما هو لإظهار الحق نوعاً ، وإيصاله إلى صاحبه ومنعقه ، والموضوعية فيه بقص لهذا الغرض .

(ثانيها) الحديث الصحيح المعروف الذي رواه المشايخ الثلاثة (قدم) بأسانيدهم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ (إنما أقضي بينكم بالبيات ولأيمان ، وبعضكم أحن ببعضه من بعض ، فأما رجل قطعت له من ماله أخيه شيئاً فدما قطعت له به قطعة من النار) .

ومثله غيره أيضاً ، وهو كالصريح في عدم الموضوعية للحكم .

(والقائلون) بالموضوعية استدلوا بوجوه :

امثلة (٥٧) . لا يجوز نقص حكم الجامع للشرائط ————— ٦٦٣

(منها) إطلاقات أدلة القضاء ونفوذه (وفيه) ما لا يخفى .

(ومنها) انه لا إشكال في نفوذ الحكم في الشهادت الموصوعية ايضاً ، ولو قلنا بالطردقية لزم عدم نفوذه ابداً في الشهادت الموصوعية ، لعلم كل من المتراقبين - عاباً - بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقة بيانه للواقع ، فلا يجب عليه قبول الحكم ، فتبقى المرافعات بحالها .

(وفيه) - مصافاً إلى أن علم كل من المترفعين يكون الحق إلى جاسه نادر جداً ، إذ المرافعات عاباً تنشأ عن ظلم أحدهما وحق الآخر - أن هذا اعتماد لا يبنى عليه الحكم الشرعي لا صرداً ولا عكساً .

(ومنها) أن الظاهر من أدلة الحكم هو جملة موضوعياً لا طريقياً .

(وفيه) - مصافاً إلى ما ادعى من أن الظاهر منها إظهار الحق والطردقية فقط - أن ذلك غير ظاهر للحصم فلا يستدل به له .

وعن الماتن في كتاب القضاء من فقهك الثاني التزامه تبعاً لصاحب الجواهر (رحمهما) بوجوب تنفيذ الحكم وإن كان مخالفاً لدليل قطعي بضري كاحم مع استساطي ، وحبر محفوف بقرائن وإمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للمحكم الأول انتهى .

وهذا صريح في الموضوعية والسببية (وأصرح منه) ما في مستند العروة عن صريح بعضهم (بأن الحكم بين الناس عبارة عن دفع المنازعات وقطع المنازعات الواقعة بينهم لا بيان الحق ولا إحقاق الحق) .

(والقائلون) بالأمر بين الأمرين ، وهو أن الحكم إنما هو لفصل الخصومة وحفظ بضم الأمة مع كون الواقع على ما هو عليه دون تغيير ولا تمدين ، فليس المظر إلى فصل الخصومة فقط بأية صورة اتفقت - كما يفعله رؤساء

المشائر في هذا الزمان - كما انه ليس مسئلة فصل الخصومة معرضاً عنها بل مرة نظير القطع الطريقي .

واستشهد بعضهم لذلك بقرائن :

(منها) أن لازم إحقاقه الحق الطريقي المحصنة ، وهي ثلاث سوز النقص وإبطال الحكم ، وهو يستلزم عدم انتهاء الخصومة ، إذ كل من علم بخطأ الحاكم ، أو احتجته يجتهد للدعوى ، ثم إذا حكم عليه أيضاً يجتهد ثانياً وثالثاً وهكذا الخ والمعلوم من مدق الشارع عدم صحة الحكم هكذا بحيث يوجب الحرج والحرج وتمطيل المعاش .

والترم السببية المحصنة للقرار عن النقص والإبطال يستلزم - مصداقاً - إلى إحقاق الناطق وإبطال الحق المعلوم من الشرع عدم صحة الحكم هكذا - التصويب ، وبمعالجة طاهر النصوص ونحو ذلك (فالأمر) بين الأمرين فيه قرار عن المذورين جميعاً .

(ومنها) أن مقتضى حكم الحاكم في مورد ليس أكثر من ترتيب أثر نفس الحكم عليه فقط لا سائر الآثار اللازمة له عقلاً ، نظير الأصول العملية ، وبمارة أخرى إن مشتات القضاء والحكم ليست مترتبة على الحكم ، كما لا ترتب على الأصول العملية .

ولو تسارع زيد وعمرو في مال ، وحكم الحاكم بكون المال لزيد ، فإلدي يجب على عمرو هو دفع المال إلى زيد ، أو عدم مطالته منه ، أما ثقلك زيد لهذا المال بحيث لا يجوز لعمرو استمعاذه منه ولو كان عائلاً بكونه لنفسه وأن الحاكم أخطأ في الحكم ، أو في المستند أو في غير ذلك من المقدمات فلا ، ولذلك حكى أن القوم حكموا بجوار الاستعانة مع العم بالخطأ ، كما حكموا بجواز خصومة غير عمرو مع زيد في نفس هذا المال عند نفس هذا الحاكم ،

ولو لم يجتهد آخر

وجوز حكم الحاكم بادل لذلك الغير مع تمام حجته ، وهذا دليل عدم السببية للحكم .

(ومنها) غير ذلك .

(ولدي) ربما يقتضيه النظر هو الثالث ، إذ الالتزام بلوإرام كل من الطريقة المحضة والسببية المحضة مشكل جداً (مصفاً) إلى أنه مخالف لظاهر النصوص (مثل) ما دلّ على عدم تغيير الواقع من جهة الحكم عما هو عليه كصحيح هشام السابق الذكر المروي عن رسول الله ﷺ وبحوه غيره (ومثل) ما دلّ على لزوم كون الحكم بالعدل والحق ، وأن لسان القاصي بين جهرتين من نار (ومثل) ما دلّ بالاضلاق على لزوم تبيين حكم الحاكم ، وعدم حوار نقضه ورده ، كقوله ان حطلة ومشورة بي حديجة المعترتين .

(هذا) .

(وعن بعضهم) احتمال أو قول التفصيل في الشبهات الموضوعية بين ما ادّ استند الحكم إلى اليقين فالسببية ، وبين ما إذا استند إلى اليقينة فالطريقة ، ومقتضى هذا التفصيل هو الاحتمار الواردة في أن من كان له على غيره مال فاسكره فاستعلمه فحلف ، لم يجوز له الاقتصار من ماله بعد اليقين بتحليل أن الأيمان ذهبت بالحقوق (لكن) اشتهر لم يلتزموا هذا التفصيل ، وتفصيله في كتابي القضاء والأيمان .

(الأمر الثاني) المعروف بين الفقهاء جواز نقض الفتوى وردها لمجتهد آخر ،

وعدم جواز نقض الحكم [ولو لم يجتهد آخر] فما هو الفرق بينهما ؟

إلا إذا تبين خطأ

(المرق) هو أن الفتوى ليست سوى بيان تكليف الناس لمستفاد من الأدلة الشرعية ، وليس فيها مسحة من الموصوعية ، بل هي طريق صرف الى استفادة التكليف الشرعي ، ولذا حار العمل بكل ما تمكن الشخص من تحصيل تكليفه الشرعي منه ، من الاجتهاد والاحتياط والتقليد ، ولم يقل بل لم يهتم أحد الموصوعية في الفتوى ، وهذه بخلاف الحكم ، فانه بما جعل من أجل دفع المصومة لرم كون نوع من الموصوعية فيه ليستقيم بها أمر المماش ، ولذا حار نقض الفتوى لنفس المجتهد وبغيره ، ولم يحرم نقض الحكم لا لنفس المجتهد ولا لغيره .

(الأمر الثالث) هناك موارد أفتى الفقهاء فيها على حور نقض الحكم على خلاف كبير بينهم في تشخيصها وتعدادها ، وقد اشار الى أحدها ادن بقوله [إلا إذا تبين خطأ] أي خطأ الحاكم ، وهو على أقسام :

(أحدها) ما إذا قطع بأشياء الحاكم في الحكم ، فلهه بأن فتوى هذا الحاكم ليس هكذا ، وحوار نقض مثل هذا الحكم لا يك نفسه ، أو لغيره واضح ، لانه في الحقيقة ليس نقضاً للحكم ، بل نقضاً لما تحيل كونه حكماً ، مضاعفاً الى عدم شمول لفظ الحكم في الأدلة لثمة عرفاً ، أو انصرافاً (وقد نقل) بعض الاعلام رحمه الله عن المرحوم السيد أبي الحسن الاصفهاني (قدس) أنه كان قد حكم في قضية وكتب الحكم فرأيت احكم وعلمت أن السيد أخطأ فيها ، فأحدث الورقة من يد المتخاصمين ، وأقيت بها الى حرم الامام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام عند العجر وأريتها للسيد فمضر فيها عدته الى الخطأ فلعن السيد الكتابة هوراً بلسانه كي لا يبق ، وأمر باحضار الخصماء ، وحكم لهم من جديد .

امسئلة (٥٨) - ناقل الفتوى لا يجب عليه الاعلام إذا تغير الفتوى — ٦٦٧

مسئلة (٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسئلة

(ثانيها) ما إذا حصل القطع بالخلاف في الموضوع الخارجي ، كما إذا حكم الحاكم بأن دار لزيد - حسب الموارد الشرعية - ثم حصل له القطع الخارجي بأنها لمعمرو ، أو حصل هذا القطع لغير الحاكم ، وهذا القسم محل كلام طويل بين الاعلام وفيه تفصيل وأقوال ووجوه واحتمالات .

وقد اعرب بعضهم فيما نسب اليه ، فأفق بحوار ترتيب الأثر على هذا الحكم حق لزيد إذا علم بأن الدار لمعمرو ، ونقص عنه أنه مشتل لذلك بما إذا حصل التراجع في زوجيته مودة فحكم الحاكم بزوجيتها لزيد ، وعلم زيد أنها ليست زوجته جاز له مع ذلك وطبها لمكان الحكم ، وهو من القرابة بمكان .

(ثالثها) ما إذا كان الحكم على خلاف الموارد الشرعية المسلمة ، كما إذا طالب الحاكم المدعي بالخلف فحلف ابتداءً وأحد المذنب المتنازع عليه ، أو طالب المتكر بالبيعة فأقدمها وأعطي له المهر ، فانه يجوز بل يجب بقصه للمهر ، نفسه ولغيره .

وهناك أقسام أخرى ، بل موارد أخرى وقع الكلام في حواش دفع الحكم فيها أو لا ، وحيث إن للبحث مكانه كتاب القضاء فنقتصر منه هنا على هذا المقدار .

[مسئلة (٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسئلة] والظاهر من ذلك التبدل الى ما ينافي أو يضاد الحكم الأول ، كما لو عدل عن الحرمة الى الحلية ، والعكس ، أو عن الوجوب الى الحرمة

لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط

والعكس ، لا التبديل من القول الأحوط الى غيره ، لما سيأتي من المتن في
المسئلة التاسعة والسب من التفصيل بينها وعدم وجوب الاعلام في التبديل
من الأحوط ، والوجوب في التبديل الى الأحوط ، أو المأبى . (مثلا) إذا
تبدل رأيه في التسبيحات لأربع من وجوب الثلاثة الى استحسانها ، ومن
وجوب العصر في عمل الشباب الى عدم وجوبه ، ونحو ذلك فلا يجب لاعلام ،
وإن كان إطلاقه يشمل هذه الصور أيضاً ، خصوصاً ملاحظة أن قدس رأى
المجتهد الى الأسهل مع جهل الخلق قد يوقعه في محالة احتياط لازم ، كما هو
كانت الفتوى بتعريض بيع الحري من يستحل ، ثم تبدل رأي الى الحوار ،
وكان الرجل متوقفاً فوث يوم واحد له ولعياله على بيع الحري ، فإيه لو كان
حرماً وحب عليه تحمل الجوع يوماً واحداً لأنه مما لا يوقع في الخرج ،
والصرر الشديد ، وأما لو كان حلالاً وحب عليه الاكتساب به للاتفاق على
ما هو واجب العقدة عليه (وعلى كل) فالمتن ومعظم الشراح على أنه [لا
يجب على الناقل] حيث ذكر [إعلام من سمع منه الفتوى الأولى] لعدم الدين
عليه ، وهو كاف في دفع الوجوب ، وليس ذلك من التسبب الى الحرام
عرفاً حتى يجب عليه دفعه ، ولا يجب على كل شخص تبليغ فتاوى المجتهدين
الى مقلديهم إلا بمقدار وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبليغ
لأحكام المسئلة من الاسلام الى الناس وهي لا تختص بما إذا سبق نقل
الفتوى الأولى (وقد) يؤيد ذلك باستمرار السيرة بين المؤمنين على عدم
التزامهم بنقل الفتوى الثانية لمن نقلوا له الأولى [وإن كان] لاعلام [أحوط]
استصحاباً (ووجهه) أمور (منها) احتمال شمول التسبب الى الحرام
للاستمرارى كشموله للابتدائي (ومنها) الخروج عن مخالفة من قال بوجوب

مخلاف ما إذا تبين له خطؤه في النقل فإنه يجب عليه الاعلام

الاعلام أو احتياط وحبوا فيه (ومما) احتمال شمول أدلة تبليغ لاحكام
لشئ اى غير ذلك (ولكن) لا يخفى ما في الجميع (أما) التسيب هو صوغاً
سارج ، إذ لا يطلق إلا على الابتدائي ، وليس هناك ما يسمى تسيباً
ستمرارياً مبرداً ، بحيث م يكن معه تسيب ابتدائي ، مضافاً إلى تضييق
دليله ظاهراً في قوله تعالى (ولا تعذبوا على الإثم والعدوان) وصدق التعاون
لشئ ممنوع (وأما) الثاني ، فم أر من أفق بذلك ، إنما رأيت من المعلقين
حاشيتين بلا يترك من السيدى لأصطهتي والكليباكي فقط (وأما الثالث)
فمضائقه الشامل لمثل لمقام ممنوع (ولو) التزم بوجوب الاعلام في مثله لوجب
على من طبع رسالة فقيه ، أعدده طبعها عليه بالخصوص عند تدرك رأيه ولو
في مسئلة واحدة ، وهكذا دواليك لأن القائم بطبع الرسالة هو ناقل عرفاً
وواسطة لوصول الفتوى إلى القراء ، ومن يلتزم بمثل ذلك أحد ؟

(وقصر) بعضهم في المقام بين الطريق المنعصر عادة لتبليغ مسائل مرجع
التقليد كالوكيل المرجع في قرية ليس فيها غيره . معلم الأحكام ، وبين غيره ،
بوجوب الاعلام على الأول دون الثاني (وهذا) أوضح من الإحلاق وإن كان
في وجوبه إشكال إلا من باب عموميات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وتبليغ الأحكام ونحوها التي تكون النسبة بينها وبين ما نحن فيه العموم من
وجه فلا يستدل بها عليه .

(والسيد) الحكيم (ره) فصل بين الجاهل المعدور في جهله فيجب
إعلامه ، وبين غيره فلا ، من دون خصوصية لناقل الفتوى الأولى وهو وإن
كان وحيداً (لكنه) أنصأ أعم وأخص من وجه عما نحن فيه .

[مخلاف ما إذا تبين له خطؤه في النقل فإنه يجب عليه الاعلام] لصدق

مسئلة (٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا وكذا البيستان وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شعاعاً قدم السماع

التعاون على الإثم ، وقد مرّ تفصيل الكلام عنه في شرح المسئلة الثامنة والأربعين .

[مسئلة (٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا] على المعروف بين الفقهاء من تافط لامارتين بالتعارض مطلقاً ، وقد مرّ في شرح لمسئلة العشرين وغيرها بعض الكلام عنه ، وأن جمعا من المعاصرين احتاروا الترحيح أو للتخيير ، وفي تعليقة السيد الحكيم (ره) الحكم بالأحد ، والأوثق ومع التسوي في الوثوق بالتخيير ، وبه قال السيد . الأح الأكبر والروحاني ، ومال إليه بعض آخر ممن نعاصرهم [وكذا البيستان] والكلام هو الكلام لوحدة الدليل فيها [وإذا تعارض النقل] ظاهره النقل الشعاعي من مجتهد وإن عممه بعض الشراح للنقل مطلقاً كان عن الشعة ، أو عن الرسالة ، أو عن البيعة ، أو نحوها [مع السماع عن المجتهد شعاعاً قدم السماع] لسقوط الكاشفة العرفية للنقل إذا عارضه السماع المباشر ، أو لأقوائية وأوثقية السماع عن النقل إذا قف بالترحيح في مثله لأقوائية والأوثقية ، وقد عدل ذلك بأن السماع مباشر طريق أي التكليف الشرعي ، والنقل طريق أي الطريق ، والعرف والعقلاء يعمدون الطريق المباشر على طريق الطريق لدى الممارسة (لكن) حيث إن هذه الفروع لا دليل خاص لها إلا ببدء العقلاء ، فعلم المانن بتقديم الأشماع الشعاعي على النقل مع أن كليهما أمرتان على كشف عن فتوى الفقيه ، وحكمه بتساقط النقلين والبينتين مطلقاً شبه التقرير بلا فارق (نعم) الأقوثة والأوثقية النوعية في السمع على النقل وضع من غيره ، لكن الأوصحية هنا لا تقتضي فقدان الحكم في النقلين والبينتين (وكذا)

المسئلة (٦٠) - إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها ٦٧١

وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض العقل مع ما في
رسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من العلط

مسئلة (٦٠) إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها

قلنا هنا بالتقدم لكونه بناء العقلاء ، كذلك يقتضي أن نقول بتقديم النقل
الأوثق ، والنية الوثقى (هـ) (وتقدم) السمع للأوثقية يقتضي الحكم
له ما دامت الأوثقية في حاضه ، أما إذا احتمل السهو والاشتباه في السمع بما
لا يحتس في النقل ، كما إذا صار المجتهد ضعيف الصط ، وكان السابق عنه
دقيقاً في الصط ، قد حضر مجلس درسه مثلاً وعلم بفتواه قدم النقل على
السمع حينئذ ، كما إذا تعارض المرجعان والتساقت أو التعبير على الخلاف .

[وكذا] يقدم نوعاً السماع لأوثقيته [إذا تعارض ما في الرسالة مع
السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن
من العلط] والخاص يقدم الأوثق والأقوى ، ويختلف الموارد والأفراد في
ذلك ، فرب رسالة أوثق من النقل ، ورب نقل أوثق من الرسالة ، وقد
يتعارض مقدرا الأوثقية فيها ، فينأقطن أو يحكم بالتعبير على القولين .

(هذا كله) إذا كان نص أو ظاهر هذه الامارات اتحاد الرمان المنسوب
اليه الفتوى من احدثين ، وأما مع العلم باحتلاف الرمان ومعرفة متأخر منها
من حيث رمان الفتوى فلا إشكال في تقديم المتأخر (ومع) جهل تاريخ
أحدهما يجب الفحص ولا يجري الاستصحاب لما حقق في اصول ولا التعبير
لعدم الملاك في أحدهما والله العالم .

[مسئلة (٦٠) إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها] الظاهر فرض المسئلة
بالنسة للعقل ، إذ المجتهد يعلم الحكم ولو بإجراء الاصول العقلية أو النقلية

(نعم) قد يتفق للمجتهد مسألة لا يعلم حكمها من جهة كونه في سحر ومحوه (مثلاً) ولم يكن عنده من كتب الحديث والاستدلال ما يستخرج منه الحكم (فإن) المعروف على الألسن عدم حوار التقليد لمثله من مجتهد آخر إذ التقليد تكليف عامي وهذا ليس من العوام وقوله **بالتقليد** (فالعوم أن يقلدوه) لا يشمله وكذلك أدله التقليد لأخرى مثل (عاشوا أهل الذكر) فإنه مصروف عن مثله وهكذا غيره من أدلة التقليد (وبأن) التقليد تكليف بدلي من الاجتهاد، إذ الأصل في العمل بالأحكام هو الاجتهاد - كما أسلف في أول الكتاب - وبأن العامي لا يمكنه الاجتهاد، أو يتعسر عليه وصح له الشارع طريق التقليد ، والمجتهد يمكنه لاجتهاد وهو متأخّر الواقعة والاحتياط فيها لي أن يستلظ ، وليس ذلك مستلزم بمقدور يرفع بالإجماع ، أو أدلة العسر ونحوها .

(لكن) قدما في بعض المساحات السالفة أنه لا يبعد القول بجواز التقليد لمثل هذا المجتهد ، بل مطلق من لم يجتهد وإن كان قادراً على الاستسقاط فعلاً ، لعدم غلبة الأدلة المذكورة آنفاً (أما) قوله **بالتقليد** (فالعوم) فإن ظاهره أنه هو الذي يحتاج في معرفة الحكم إلى مجتهد ، والمجتهد لا يحتاج ، وهذا العرض نادر فلذا صب الكلام على (العوام) ، ولذا قيد ذلك في الآية الكريمة بـ (لا تعلمون) الشامل للمجتهد غير العالم بحكم مسألة معينة (مضافاً) إلى وجود المساط في هذا المجتهد ، إذ جمعية فتوى المجتهد للعوام إنما هي من أجل كونها طريقاً عقلياً إلى تحصيل الأحكام ، وطريقته شاملة قد استثنى منها فقط المجتهد المستنبط فعلاً ، واستثناءه بالتفصيل لا بالتفصيل لعدم احتياج مثله إلى طريق .

(وأما) بدلية التقليد عن لاجتهاد ، فإن قصد بها البدلية الطولية ، كالتميم البدل عن الصمارة المائية فهو أول الكلام ، وإن قصد بها البدلية العرضية فلا ينافي جواز التقليد للمجتهد غير المستنبط فعلاً .

امسئلة (٦٠) - إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها _____ ٦٧٣

ولم يكن الاعلم حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة الى السؤال وحب ذلك
والإلهام أمكن الاحتياط تعين

(وكذا) الكلام في كون لاص في العمل بالاحكام هو الاحتياط (فإن)
أريد ، لاصل العملي طولاً فغير تام لعدم دليل يعصده ، وإن أريد الاعم فلا
يخشد فيما نحن فيه .

ويؤيد ذلك . ما ورد من ارجاع الأئمة عليهم السلام بعض العقيدة من
الاصحاب الى بعضهم الآخرين إذا لم يكن عند الأولين حكم امسئلة ، وبما
اني ذكرت بعض الروايات في ذلك في طي المباحث السالمة (١١٤) يدل على
كل واقعة واقعة هي رأسها موضوع لحور الأمور الثلاثة الاجتهاد والتقليد
والاحتياط .

(أما العامي) لدي هو معروض المسئلة إذا عرّض له ما لم يعلم حكمه [ولم
يكن الاعم حاضراً] بناء على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً حتى في مثل هذه
الصورة [فإن أمكن تأخير الواقعة الى السؤال] عن الاعلم [وحب ذلك]
إذا لم يمكنه الاحتياط ، وإلا فلا إشكال - كما أسلفنا في أول الكتاب - في
أن الاحتياط عدل الاجتهاد والتقليد ، ومع ذلك كيف يتعين عليه تأخير
الواقعة ، بل يجوز له الاحتياط فيها ولذا علق بذلك بعض مراجع العصر بما
ذكرناه ، لكن لا يبعد انصراف الكلام عن مثله ، إذ ادّعى نفسه من يقول
بكون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد [وإلا] يمكن تأخير الواقعة
[فإن أمكن الاحتياط تعين] عليه الاحتياط لكونه عدلاً للتقليد ومقديماً
على تقليد المصنوع (لكن في تعينه) عليه إشكال ، من جهة انه حتى إذا
قلنا بوجود تقليد الاعلم فالأدلة لا تعني بعموم الوجوب حتى في مثل هذه

(١٣٢ - شرح العمدة)

وإن لم يكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الأعلّم فالأعلّم وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ، ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور

الصورة التي يلتزم بتعيين الاحتياط وعدم حواز الرجوع الى مجتهد آخر إذا عدها كانت (الإجماع) المقول و (بناء العقلاء) وأصالة التعيين وكلها إنما هو فيما كان ممكناً تقليد لأعلّم إذا بناء العقلاء على فرض تسليمه لا يعمد هذا الفرض ، والإجماع لشي والمتيقن منه ذلك ، وأصل التعيين في غير الفرض محكوم بالبرنة إن لم يكن يكونه محكوماً بالإطلاقات الشاملة للعالم والأعلّم على حد سواء (ولما ذكرنا) علق جمع من مراجع العصر على تعيين الاحتياط في هذه العقيدة . [وإن لم يمكن] تأخير الواقعة ولا الاحتياط ، كما إذا كان ميت مقتول مقطوع بحيث لا يمكن تبينه أيضاً ، فلا سبيل الى الاحتياط لعدم العلم بكيهيته ، أو عدم إمكانه كما إذا در بين محدودين [يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الأعلّم فالأعلّم] وتقدم الأعلّم فالأعلّم على غيره إنما هو بالمطاط ، ولكونه لمتيقن من السابق ، وللاحتياط (والكل) محدوش وإن كان رعاية الاحتياط حسناً [وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ، ولا رسالته يجوز العمل بقول مشهور بين العلماء] شهرة مطلقة ، و شهرة قدمائية ، أو شهرة المتأخرين ، ولا ريب في حسن تقديم الأول على الآخرين [إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور] استدلال لذلك بأمر

(أحدها) الامداد الصغير ، فإنه محكوم بتكليف في هذه الواقعة الخاصة ، ولا يجوز له إهمالها ، ولا يمكن الاحتياط بالعرض ، هيتعين عليه التعرض لامتنائها احتمالاً بعد ما لم يمكن الامتنال العلي ، وبناءً على الكشف أو الحكومة يكون الحاصل من قول المشهور ظناً معتبراً حينئذ فيجوز العمل به .

وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهد فعلية
الاعادة والقضاء

(ثانيا) قوة احتمال مطابقتها للواقع في مقابل القول المأدر

(ثالثا) مناط الرجوع الى مجتهد آخر موجود فيه إن لم يكن ما نحن
فيه أولى وذلك لأن المراد من الشهرة إن كانت شهرة الاموات فادلة حرمة
تقليد الميت ابتداءً - على فرض تماميتها - منصرفة الى غير محل الكلام مما
استدل فيه على المكاتب الطرق (وإن) كان لمراد شهرة الاحياء فم يخالف فيه
القاعدة سوى عدم تعيين مرجع للتقليد ، وهو إن فسد بلزومه إحتباراً - على
إشكال قوي فيه أيضاً كما مر - فلا نقول بلزوم التعيين في الاضطرار كما نحن
فيه . بل ربما يقال بتقديم فتوى مشهور بين الاحياء على فتوى فقيه معين ،
بل ربما لا يبعد القول بتقديمه حتى على فتوى الأعلم إذ خالف المشهور - بناءً
على القول بوجوب تقليد الأعلم - وذلك لأن بناء العقلاء ولأقربية الى الواقع
وعبرهم إن لم نقل بتوفرها في الشهرة فلا نقول به في فتوى الأعلم المخالف
للمشهور (فتأمل) .

[وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهد
فعلية الاعادة] إن كان الوقت ماقباً [والقضاء] بعد الوقت . وكذا عليه
ترتيب سائر الآثار لفتوى مجتهد من عدم الملكية ، والمعاينة ، وعدم
الزوجة ، والكفارة ، والقعدة ، والصمان ، الى غيرها (قبل) لأن ما فعله
لم يكن تكليفه الشرعي ، وإنما كان تكليفه العقلي وهو يكون دائماً مراعى
بعدم تبين الخلاف (لكنه) يصح ذلك على القول بالحكومة في الانسداد ،
أما إذا قيل بالكشف فيكون ما أتى به تكليفه الشرعي فلا اعادة ولا قضاء
ولا غيرها ، لكونه نظير التكاليف الحرجية ، والاضطرارية ونحوها (وربما)
لذلك علق بعض على هذه الفقرة بالاحتياط أو النفي كالسيد الحكيم والأخ

وإن لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الاموات وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بضمه وإن لم يكن له صن بأحد للطرفين سوى أحدهما

الأكبر (وفصل) بعض الشراح بين شمول دليل (لا تعاد) له وعدمه ، بعدم الاعادة والقصاء فيما شمله (لا تعاد) والاعادة والقصاء فيما لم يشمله ، وصرح آخر بعدم الفرق في ذلك ، وقال باختصاص حديث (لا تعاد) بما إذا كان العامل معتقداً صحة عمله بحيث لو لم يكشف له الخلاف لم تحب عليه الاعادة (لكن) فيه أن إطلاق (لا تعاد) غير آت عن الشمول لما نحن فيه ، بل كونه كقاعدة كلية تؤيد الشمول ، مضافاً إلى أن التقيد بذلك م يدلّ عليه دليل من العقل ولا الشرع (هذا) .

و لا يصاب — بعد النص عن كون الاحتياط حساً على كل حال كما قيل — أن الأدلة قاصرة عن إلزامه بالاعادة والقصاء مطلقاً ، وذلك لأن محذور تقليد العالم ، والعدول ، وغير المعتبرين ، ونحو ذلك التي ممّا عدا لاحتياط غير شاملة لما نحن فيه مما لا طريق للمكلف إليها ، والزام صحة أعماله حتى بعد اكتشاف مخالفتها لغوى من كان يفعله ليس بعيداً عن الصواب .

[وإن لم يقدر على تعيين قول المشهور] مطلقاً [يرجع إلى أوثق الاموات] إما على الإطلاق ، أو نسبياً كالمحقق ، والعلامة ، والمحقق الثاني ، والكركي ، والشيخ الأنصاري (قدس الله أسرارهم) ونحوهم (قالوا) لأن الظن النوعي الحاصل منه أضعف من الحاصل من قول المشهور ، وأقوى من الحاصل من ظن نفسه لشخصي ، لهذا توسط بينهما [وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بضمه] للشخصي العام ، أي بترجيح نظره في الواقعة ، وقيد بعضهم ذلك بقوله (إدام يمكنه تحصيل فتوى فقيه مبت وإلا قدم على ظنه الشخصي) وهو حسن [وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما] للروم الاطاعة الاحتمالية بعد تعذر الاطاعة الحزمية والظنية .

المسئلة (٦١) - إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره . ثم مات ————— ٦٧٧

وعلى التقادير كلها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله محالماً لعتواه
عملية الاعادة أو القضاء

مسئلة (٦١) إذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ، ثم مات فقلد من يقول
بوجوب البقاء على تقليد الميت أو حواراه ، فهل يبقى على تقليد المجتهد الاول
أو الثاني ؟ الاظهر الثاني ، والاحوط مراعاة الاحتياط

(وهناك) ملاحظات أخرى يجب الرجوع اليها لم يذكرها المصنف على
خلاف في تقديمها وتأخيرها عن غيرها كالرجوع الى كتب الحديث ، أو تقليد
المجتهد غير الجامع للشرع مطلقاً ، أو استثناء غير المؤمن أو غير ذلك
[وعلى التقادير كلها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله محالماً لعتواه
عملية الاعادة أو القضاء] على ما مرّ من الوجوه والاختلاف فيه .

[مسئلة (٦١) إذا قلد مجتهداً ثم مات ، فقلد غيره ثم مات] انظر [فقلد
من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو حواراه ، فهل يبقى على تقليد
المجتهد الاول أو الثاني ؟ الاظهر الثاني ، والاحوط] استنبأ [مراعاة
الاحتياط] بين فتاوى المجتهدين الميتين (هذه) المسئلة محل خلاف بين الاعلام ،
والذي رأيت منهم أقوال أربعة :

(الاول) ما ذهب اليه المن وكثير من التابعين عليه ومعهما السيد
الوالد والاخ الاكبر .

(الثاني) عكسه .

(الثالث) التفصيل بين كون الثالث قديلاً بوجوب البقاء فالاول أصح ،
وبين كونه قديلاً يجوز البقاء فالثاني أظهر ، والله اعلم .
مراجع المعصر .

(الرابع) التفصيل (بين) كون الثالث قائلاً بوجوب البقاء والثاني قائلًا بجرمته ، أو كون الثاني قائلاً بالجواز ولكن رجوع المقلد إليه بعد موت الأول ، والثالث قائلاً بوجوب البقاء (فعبها) الأظهر الثاني موافقاً للمتن (وبين) كون الثاني قائلاً بوجوب البقاء ، أو حوارته ودقي على تقليد الأول بعد موته . حيث ينبغي يجب عليه البقاء على تقليد الأول (وانتم) ذلك السيد الشاهرودي (ره) في حاشيته .

ومشأ الخلاف في ذلك . هو أن تقليده للثاني هل كان صحيحاً ، حتى يكون فتوى الثالث بوجوب أو جوار البقاء خاطئة لي تقليد الثاني ، أم أن تقليده للثاني مرعى في الصحة وعدمها . نظر الثالث ، فإن أفتى بجوار البقاء ، وأنه سوان ، كان تقليده للثاني صحيحاً فالبقاء يكون موضوعاً على الثاني ، وإن أفتى الثالث بوجوب البقاء كان تقليده للثاني خطأ ، فالبقاء يجب على تقليد الأول .

(لكن) بما على ما سبق من المناقش في المسئلة الثالثة والخمسين من عدم انتفاء التقليد الصحيح السابق ، أفتوى بالأحرى بطلانه ، فيكون تقليده للثاني في وقته صحيحاً ، فحكم الثالث بوجوب أو جوار البقاء ينصب على تقليد الثاني ، لا على تقليد الأول موضوعاً

(والذي) ينبغي المصير هو ما ذهب إليه دفتن (فده) مطلقاً ، سواء كان فتوى الثالث وجوب البقاء أو حوارته (لما ذكر) ولأن الرجوع إلى الأول يشبه التقليد الابتدائي الميت إذ لم يكن هو احتياطاً بتركه أولى .

ولو أريد تفصيل في المقام فالأولى سائته على التعصيص في المسئلة الثالثة والخمسين من المرق (بين) كون فتوى الثالث صحة لأعمال السابقة حتى اختلف له في الفتوى ، أم بطلان ما خالف فتواه ، فإن كان الأول والأظهر الثاني مطلقاً ، وإن كان لأول ، وكان فتوى الثالث وجوب البقاء فالأظهر

المسئلة (٧١) - إذ قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات ٦٧٩

مسئلة (٦٢) يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة و الالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهد يجوز له البقاء وإن كان الاحوط مع عدم العلم ين مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلى الحي بل الاحوط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل

الاول ، أو كان فتواه الجواز فالظاهر هو الثاني (ولعله) ليدلث بشأ تعصين السيد الشاهرودي (ره) ولكن بقصه بإاء المسئلة على ما مر في المسئلة الثانية والخمسين .

وفي المسئلة تفصيلات وشقوق أخرى قدشأ من قول الثالث يجوز البقاء ، أو حرمة ، ثم وافق عمل المقلد فتوى الثالث ، أم حالفه ، اعتماداً على صحة شرعية في وقته ، أم لا ، أو عن مستند صحيح أم لا ، لا حاجة للاطالة بذكرها لعدم حفاهاً على أهلها بعد التأمل فيها مصى .

[مسئلة (٦٢) يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهد [الذي انتم فقط بالعمل بعناوه [يجوز له البقاء وإن كان الاحوط [استحباباً [مع عدم العلم [يعتوى من التزام تقايدته ، [بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلى الحي [لشبهة عدم كونه مدرجاً في البقاء موضوعاً [بل الاحوط استحباباً على وجه [وهو سهاى جمع أى حرمة البقاء مطلقاً [عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل] .

(هذه) المسئلة برمتها منسوبة على ما مر من الماتن في المسئلة الثامنة من كون التقليد هو الالتزام ، وقد مر هناك تعليق معظم المراجع على انوضع بأن التقليد هو العمل ، وأنه هو الأوجه .

مسئلة (٦٣) في احتياطات الأعلّم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الأعلّم فالأعلّم

(وفي) تقريرات بعض مراجع العصر : أن التقليد هو العمل ، ولا يكفي في تحقّقه الالتزام بوجه ، ثم بيّ هذه المسئلة على أصل حوار السامع وعدمه ، من دون دخول لها معنى التقليد قال . (فلا يتوقف حوار السامع [يعني فيما نحن فيه] على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المتراخي من المتن) وهو كما ترى ، إذ لو قلنا بأن التقليد هو العمل ، ولا يكفي في تحقّقه الالتزام بوجه ، كيف يصدق السامع على تقليد لم يكن ، وهل السامع إلا من قيل «نقل العارض للعرش ، فإذا لا عرش ، فأين النقل ؟ وحيث لا تقليد فكيف يسمى موضوعاً دقاً على التقليد حتى يترتب عليه الجواز وعدمه .

(وقد) مرّ الكلام مفصلاً في المسائل الثامنة ، والتاسعة بما ينفع المقام فراجع .

[مسئلة (٦٣) في احتياطات الأعلّم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الأعلّم فالأعلّم] .

(قد مرّ) في شرح المسئلة الرابعة عشرة أن الاحتياط قد يكون ناشئاً عن تردد العقبة في فهم المراد من الأدلة ، وفي مشكله لا بأس بالفتوى بحدود الرجوع الى غيره لكونه حينئذ جاهلاً بالحكم الشرعي ، وقد يكون ناشئاً عن تحطّشه فهم غير ذلك ولكنه خروجاً عن محذور الافتاء عما يحتمل مخالفته للواقع احتياط فيها ، وفي مثله يكون العقبة مفتياً بلزوم الاحتياط ، لا

مسئلة (٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استعجابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى

متردداً وحاملاً في الحكم، فكيف يجوز للقلد أن يرجع الى غيره بعد الإشكال في أصل الرجوع من مجتهد الى آخر ؟

وعن بعض المرجع التعليق على كلمة (يتعبر) بقوله (إذا لم يسته الى مخالفة لأعلم في الفتوى من جهة أخرى كما إذا أفتى بعدم حرمة شيء وتردد بين وجوبه واستعجابه ، فاحتياط وأفتى غيره بالحرمة) وهو تعليق وسعيه ، غير أن معروض الكلام منصرف عنه على الظاهر ، إذ ظاهره فتوى الغير بأحد أطراف تردد للخطا ، لا بجلاص جميع الأطراف .

(وبى) المسئلة عـدد من مرجع العصر تبعاً للمستمك على حواز الاحتياط مع التمكن من الامثال التفصيلي (وأشكل) عليهم في (الفقه) و (مسئلة العروة) بأن العمل مثل هذا الاحتياط في الحقيقة تقليد ، ولذا من لم يـمـور الاحتياط مع التمكن من الامثال التفصيلي يثبت في رسالته احتياطه ، وليس ذلك إلا لأجل أن يعمل مقلدوه بها ، ولو كان هذا لاحتياط ذلك لوجب عدم اثباته في الرسالة الموصوعة لعمل لمقلدري بها .

(وأما) التقييد بـ (الأعلـم فالأعلـم) فالوجوب تقليد الأعلـم مطلقاً عند المائت (وأما) عند من يرجحه مقيداً بالمخالفة بينهما ، أو بقيد آخر فاللارم تقييده ها ايضاً ، لكن لم أرَ من علق بذلك أو بغيره على المورد حق اذقيدين لوجوب تقليد الأعلـم ، ولعله للاستعناء بما علقوه في امسئلة الثانية عشرة من إبداء نظرم في تقليد الاعلم .

[مسئلة (٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استعجابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى] لانه لا معنى للاحتياط الوجوبي مع الفتوى

وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى ويسمى بالاحتياط يطلق وفيه
يتخير المقلد بين العمل به والرجوع الى مجتهد آخر وأما القسم الاول فلا يجب
العمل به ، ولا يجوز الرجوع الى الغير ، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى
وبين العمل به

بخلافه (وهل) تسميته بالاستصحابي تسمية بالمعنى اللغوي أي الترحيح ، لرجحان
العمل به ، لا استصحابه شرعاً الذي هو أحد الأحكام التكليفية الخمسة ، لانه
قد يكون الاحتياط لا لدليل غير ظم المند ونحوه ، بل لمجرد الخروج عن
فتوى من أوجب أو حرّم ، وفي مثله ليس مصادق لاستصحاب الشرعي ، او عود
«لثواب عليه كسائر المستحبات؟ (أم) انه تسمية بالمعنى الاصطلاح الشرعي ،
و استحصانه وثوابه متبادر من دليل مطلق وهو (أحوك ديبك فاحتط لديك
عما شئت) ونحوه وإن كان في أصل دلالة مثل هذه جملة على الاستصحاب
الشرعي والثواب إشكالاً فو " بعض وصفتهم آخرون [وإما وجوبي وهو ما
لم يكن معه فتوى] والمراد به هو اللزم فعله ولو لدليل عقلي ، لا الوجوب
الشرعي الذي هو أحد الأحكام التكليفية الخمسة [ويسمى بالاحتياط المطلق]
قيل لإطلاقه الاحتياط بدون تجويز الترك [و] قد مرّ في المسئلة السابقة
والمسئلة الرابعة عشرة أن [فيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع الى
مجتهد آخر] وقد مرّ هناك تفصيل الكلام فيه .

[وأما القسم الاول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع الى الغير ، بل
يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به] ووجهه واضح ، أما عدم
وجوب العمل به لأنه غير واجب بمظهر مرجع التقليد ، وأما عدم حرج
الرجوع فيه الى غيره (هل أن) المعروض وجود الفتوى لمرجع التقليد في
المسئلة ، ولا مسوع للأخذ بخلاف فتوى مرجع التقليد وإن كان موافقاً
للاحتياط (مثلاً) لو أفق مرجع التقليد بوجوب مرة واحدة من التسيبجات

المسئلة (٦٥) - حوار تقليد مجتهدين في العمل الواحد وعدمه ————— ٦٨٣

مسئلة (٦٥) في صورة تساوي المجتهدين بتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستصحاب التثليث في التسييعات الأربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استصحاب التثليث والثاني في استصحاب الجلسة

الأربع في الركعتين الأخيرتين ، ولكنه احتاط احتياطاً مستحبياً في الثلاث ، وأفق مجتهد آخر بوجود الثلاث ، فقلد الأول لا يجوز له الاثبات ثلاث بقصد الوجوب تقليداً للمجتهد الآخر ، لقيام الطمعة له على عدم وجوب الثلاث ، فالأساس بها بقصد الوجوب تشريع محرم وإن كان أصله إتيان العمل بلا هذه القصد احتياطاً حملاً (وعند) من لا يشترط في تحقق التقليد «مما يكون ذلك عنه» لا من لحي في لحي الذي قامو بعدم حورده إصاً مطلقاً ، أو عن الأعلام .

(هـ) كله بناءً على عدم حوار العدو ، أما على التقوى بحواره فلا إشكال في مسئلته كما لا يخفى .

[مسئلة ٦٥، في صورة تساوي المجتهدين] في الفصيلة والورع [بتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز به التبعض] بأن يعمل في بعض مسائل بفتوى هذا المجتهد ، وفي بعضها الآخر بفتوى ذلك ، على ما مرّ تفصيل الكلام عنه في شرح امثليتين اثنتي عشرة ، والثالثة والثلاثين فراجع [حتى في أحكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستصحاب التثليث في التسييعات الأربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استصحاب التثليث والثاني في استصحاب الجلسة] فيصلي بتسييعة واحدة وبدون جلسة الاستراحة ، وذلك لعدم أدلة التقليد وشمولها لفتاوى

كليهما ، ومن الفتاوى هذه (وأورد) في المقام على الماتن وكل من يقول بمقالته ايرادن :

(الأيراد الاول) المقض بما ذهب اليه في المسئلة الخامسة و الخمسين من بطلان العقد الفارسي الذي يرى أحد المتأيين بطلانه ، ومقتضى ما ذكره هنا هو صحته ، لأن العقد مركب من أجزاء ، ففي كل جزء يصحح أحد المجتهدين العقد من أحله ، فيعتمد على المجتهدين كليهما في صحة العقد .

(الأيراد الثاني) أن الصلاة العاقدة للثلاث والليجلة باطلة بنظر كلا المجتهدين ، فليس هناك مجتهد يقول بصحة هذه الصلاة ، والعلم الاحمالي ببطلان الصلاة من أجل أحد أمرين واحب العمل كالعلم التفصيلي بالبطلان (غاية) الأمر أن وجه البطلان في نظر أحدهما يخالف الوجه عند الآخر ، وهذا لا يدفع أصل البطلان المجمع عليه بينهما (ولذلك) علق على الموضع جمع كالسادة الروجردي ، والوالد ، والأصمغاني ، وغيرهم بعدم حوار مثل هذا التبعض .

(وأحيب عن الأول) بالمرق بين المسلتين ، ففي ما نحن فيه (الجلسة ، والتثليث) حزم أن كل واحد منهما مورد لتقليد واحد ، بخلاف العقد الفارسي الذي هو جزء واحد وقع مورد لتقليدين ، ومثل العقد الفارسي بعضهم بما إذا كان إمام جماعة لا يوجب السورة في الصلاة ، والمأموم يوحسبها ، فترك الإمام قراءة السورة - وفي ما يتعمله الإمام في الصلاة الجهرية - وهذا ايضاً تسطل الصلاة ، لأنه من اختلاف التقليدين في مورد واحد . وليس كذلك مسئلة (الجلسة ، والتثليث) كما لا يخفى (مضافاً) الى وجود فرق آخر بين المسلتين ، وهو أن في العقد الفارسي يتوقف صحة بعض الأجزاء على صحة البعض الآخر ، ويتوقف صحة المجموع على صحة الأجزاء ، فكما أن صحة العقد ما هو عقد تتوقف على صحة كل من الأجزاء والقبول ، كذلك صحة

القول تتوقف على صحة الايجاب وإلا لا يصح القول بما هو قول (وليس ما نحن فيه) كذلك ، فإن صحة التسييعات الاربع لا تتوقف على حلة الاسراحة حتى عند من يرى وجوب الحلة ، وإن كانت صحة الصلاة كجموع تتوقف عليها في نظر أحدهما .

(لكن) لا ينحصر أن الفرق بلا فارق ، فإن صحة الجزء بما هو جزء لا تدفع إلا إذا صار جزءاً للمركب ، وإذا كان المركب باطلاً بنظر كليهما فلا يهيد صحة الجزء بما هو جزء ، ووجود دليل للبطالان في العقد العارسي لا يصحح ما فيه دليل واحد للبطالان (فتأمل)

(وعن الثاني) بأن كل ما يراه أحدهما باطلاً يراه الآخر صحيحاً ، فيعتمد على كل واحد من المجتهدين في تصحيح ما يراه الآخر باطلاً ، فتكون صلاة صحيحة بعضها بفنوى زيد الحائز التقليد ، وبعضها الآخر بفنوى عمرو الحائز التقليد .

(وقصل) آخرون بالبطالان فيما إذا حصل من التقليدين المم بالبطالان للملزمة الواقعية ، كما إذا قلد أحدهما في الإفطار ، والآخر في إتمام الصلاة ، فإنه يعلم واقعاً إما ببطالان صلاته ، أو حرمة افطاره ، وكما لو قلد أحدهما في القصر ظهراً وقلد الآخر في الإتمام عصرأ .

ومنشأ هذا التفصيل عدم شمول أدلة التقليد لمثل ذلك (أما العقلية) فلأن العقلاء لا يعتمدون على من يتفق أهل الحجة على بطلانه . (أما العقلية) فلأنصرافها إلى ما عليه بناء العقلاء من الرجوع إلى أهل الحجة فيما يتعارف الرجوع فيه اليهم .

(لكن) لا يترك الاحتياط بترك التسييع المستلزم للبطالان بنظر كل مجتهد مطلقاً سواء حصل العلم بالتلازم الواقعي ، أم لا .

مسئلة (٦٦) لا يخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بدّ من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى إشكال المسئلة حتى يحتاط وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط (مثلاً) الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضوء به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استصحابياً والأحوط الجمع بين التوضوء به والتيمم (وايضاً) لأحوط التثليث في التسيبغات الأربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التأنيث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه

[مسئلة (٦٦) لا يخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام] على الأقوال التي يحتمل وجوب العمل بها ، لا على كل الأقوال ، فضلاً بناءً على وجوب تقليد الأعلّم الاحتياط هو تحصيل أقوال من يحتمل فيه لألفية ، وساءاً على عدم وجوب تقليد الأعلّم ، أو الاحتياط فيه ، يكون الاحتياط بتحصيل أقوال المجتهدين العدول ، إذ غير العادل لا يحتمل حجبة فتاواه ، وهكذا [ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بدّ من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى إشكال المسئلة حتى يحتاط] كالأحتياط بتساري سطوح المساء في الكر العاصم الذي لا يلتفت اليه معظم المقلدين المتدبرين فكيف بمعبرهم [وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط (مثلاً) الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضوء به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استصحابياً] كما ذهب اليه جمع منهم المانن نفسه [والأحوط] من ذلك [الجمع بين التوضوء به والتيمم (وايضاً) الأحوط التثليث في التسيبغات الأربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه] لأهمية الوقت

وكذا التيمم بالخص خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به ، وإن كان الطين مثلاً فالأحوط الجمع ، وهكذا .

مسئلة (٦٧) محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية فلا يجري في أصول الدين

أكثر من أهمية التثليث [وكذا التيمم بالخص خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا] الخص [فالأحوط التيمم به ، وإن كان الطين مثلاً فالأحوط الجمع ، وهكذا] والمسئلة واضحة لا تحتاج إلى بيان .

[مسئلة (٦٧) محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية] والظاهر أن وصف الفرعية بالعملية توصيفي لا احترازي عن الفرعية الأصولية كتفاصيل القبر والقبامة لأصناف الفرعية (في أسس للشرعة) إلى العملية كما لا يخفى [ولا يجري] التقليد [في أصول الدين] وإقصود بأصول الدين هنا هو الأصول الأصلية الخمسة أو الثلاثة لا تفاصيل كل واحد منها تفاصيل كيفية صفات الله ، وعددها ، وعدد الأنبياء ، وأسماء أولى العزم منهم ، وأسماء الأئمة الطاهرين ، ومنتقدم والمتأخر عنهم ، وكيفية السؤال في القبر والقبامة ، وغير ذلك ، بمنزلة من مروع هذه الأصول ، وذلك للفصل صاهراً على عدم لزوم عقد القلب بها ولعدم الدلائل على الوجوب وهو كاف في إتمام (بمعنى) هنا كلام وهو أنه هل يجوز عقد القلب بفروع وتفاصيل هذه الأصول ، ولا إتمامها دون حصول اليقين السمعي بها ، أم لا ؟ احتجلاً ، بن قولان ، واختار الشيخ الأنصاري (قدس سره) عدم جواز عقد القلب بها ما لم تثبت بقطع أو قطعي ، وهو إن لم يكن أقوى فلا ريب أنه أسووط .

(وأما) الأصول الخمسة نفسها (التوحيد - العدل - والسوة - والإمامة - ولعماد) فالكلام فيها ، وأطرافه ، والأقوال ، والنقض والإبرم فيها طويل

وعا به مذكور في كتب أصول الفقه في مباحث حجية الظن فمختصر الكلام عنها هما (ونقول) التقليد في أصول الدين على قسمين (أحدهما) ما لا يبعد الخزم (ثانيهما) ما يبعد الجرم (أما الأول) فاستدل على عدم كفايته بالأدلة الأربعة .

(أما الكتاب) فكل الآيات الداعية للتقليد فإنها في مقام أصول الدين ، وإن كانت عامة أو مطلقة فالمتيقن منها أصول الدين كقوله تعالى (أنا وحدنا) آثما على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) وغيرها ، وكذلك كثير من الآيات ، التي تتضمن (أهلا يتدبرون) (أهلا يتفكرون) ونحوها من المصامين ، وهي أيضاً إما خاصة بأصول الدين ، أو عامة ومطلقة والمتيقن منها أصول الدين إذا لم يحصل الجرم .

(وأما السنة) فكثيرة (منها) ما عن الكافي عن الصادق عليه السلام ، من أخذ دينه من أفوه الرجال ارأته الرجال) .

(ومنها) قوله عليه السلام (أياكم والتقليد فإنه من قلند في دينه هلك) ان الله تعالى يقول (اتخذوا أحسابهم ورهاسهم أرباباً من دون الله) .

(ومنها) في الكافي عن العالم عليه السلام (من دخل في الإيمان بعم ثبت فيه وبعمه إيمانه ، ومن دخل فيه بنفي علم منه خرج منه كما دخل) الى غير ذلك من كثير الروايات .

(وأما الإجماع) فقد ادعاه جمع ، منهم العلامة في اللباب الحادي عشر ، والفاسن المقداد في شرحه ، وعن المسادي ، والشهيدين ، وصاحب المعام ، وغيرهم .

(وأما العقل) فلأن أصول الدين هي الأساس لسعادة الدنيا والآخرة ، ويجب سادها على لمعرفة والعلم كي لا يكون معرضاً للزوال .

وقد ذكرت أدلة أخرى في المقام (وهي) وإن ورد الخدش والنقض والكلام في كل واحد منها (غير) أن مجموعها يوجب لأطمينان الى عدم كفاية التقليد إذ لم يوجب الجرم ، فالظاهر ان المسئلة فيما لم يحصل الجزم من التقليد خالية عن الإشكال .

(وأما الثاني) وهو التقليد في أصول الدين إذا أوجب لحرم بها (فقيه) خلاف شديد ، وأقوال متعددة ، والذي ينبغي أن يقال ماحصور في المقام هو أن الحرم مطلقا كان في الأصول سواء كان استدلال معصّل ، أو إجمالي ، أو تقليد ، ويدل على ذلك أدلة أربعة (الكتاب ، السنة ، والسيرة ، والعقل) .

(أما الكتاب) فالتعليلات والتعقيبات المذكورة في القرآن الحكيم على صمدية الكفار في تقليدهم ظاهرها أن الدم من أصل عدم العلم بها ، أو الظن بها ، أو مع ثبوت أن الحق بخلافهم ، ونحو ذلك كقوله تعالى (وإن قطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يسمعون إلا الطن) وقوله سبحانه (ما هم بذلك من علم إن هم الا يبطون) وقوله عز من قائل (إنا وحدنا آمانا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون ، قل ونوحيتم بأهدى مما وحدتم عليه آياتكم) الى غير من الآيات .

(وأما السنة) فالروايات التي تصرح بأن الدين المعرفة ، والتصديق ، والاعتقاد ، ونحو ذلك ، ولا شك في صدقها على الحازم عن تقليد ، لأب الحزم معرفة ، وتصديق ، واعتقاد ، وقوله عليه السلام (عليكم بدين العجائر و لأنه مبني على الجزم .

(وأما السيرة) فقد استقرت من زماننا إلى أرمنة المعصومين عليه السلام

وفي مسائل أصول الفقه

بين العلماء والعقلاء والفتاوى ، المتخذة من عمل رسول والآفة الطاهرين
صاوات الله عليهم أجمعين ، حيث لم يكونوا ليكلفوا من أسلم أو آمن ما اضطروا
والاستدلال ، وكانوا يعاملونه معاملة المسلم بمجرد تقواه ، ما لم يثبت دينه وحضوره
للاسلام ، وهذه ثابتة بلا إشكال .

(وأما العقل) فلا أن التكليف ما يعرفه عما هو لشئ لا اعتقاد — كما في
لروية السابقة لزوية في الكافي عن العالم جليله — ومع الجرم يكون الاعتقاد
ثابتاً (ودعوى) أنه ليس ثبوتاً قوياً ، لكونه مخرجاً من الروايات بالاستدلال على
حجابه (مدفوعة) بأن السطر . والاستدلال الإجمالي فكتمى به قطعاً بالإجماع
اسلم أيضاً مخرجاً من الروايات بالاستدلال لأقوى .

وقد ذكر في مقام من الطرفين أدلة أخرى تدفع على المشرقيين تركها
المعصيات مثل القويين والمضول وغيرهما وهذا البحث محل أصول الفقه .

[و] لا يجري التقليد [في مسائل أصول الفقه] على مذهب لمات ،
ولكن في المسئلة قوال (أحدها) ما ذكره مات ، وفقه جمع مثل الولد ،
ومن العم ، والشاهرودي ، وغيرهم (ثانياً) حريان التقليد فيها كحريانه في
مسائل «مروية» ، واليه مال بعض مرجع العصر ، (ثالثاً) التفصيل بين
تمكنه من المعص عن المعارض ونحوه كعض فضلاء طلاب العلوم الدينية ،
وبين غيره فيجري في الأول دون الثاني ، (رابعاً) تفصيل ما تمسك دين
وقوع المسئلة الأصولية محلاً للاستدلال ولو بتوسط المدر ونحوه فيجري فيه
التقليد ، وبين غيره فلا (ولظاهر) أن المفصل ليس قولاً مقبول القول
الثاني ، بل هي شرح له ، إذ لا يفسر بالقول الثاني إطلاق حور التقليد
حتى إذ لم يتمكن من التطبيق ، أو لم يكن محلاً للايتلاء ، كما أنه لا يجب

رجوع التفصيلين الى واحد ، إذ التمكن من الشروط العقلية لكل تكليف شرعي ، ودخاله في التفصيل الأول توضيح لا تفصيل في الحقيقة (إذن)
فالأقوال في المسئلة اثنان عدم الحوار ، والجمهور .

(ومستند القول الأول) هو انصراف أدلة التقليد الى التقليد في العروع دون مسائل أصول الفقه .

(ومستند الثاني) شمول إطلاقات الأدلة عقليةا ونقليها له ، لمنع الانصراف ادعى وعدم فهم الفرق في اداء الوظيفة الشرعية المتوقعة على مقدمتين (إحداهما) معرفة ن الامر للوجوب (مثلا) (وثانيها) معرفة أن هذا أمر من غير مانع كالنقية ، وكالاتلاء عمارض ، وكضعف السد ، ونحو ذلك (بين) أن تكون كليهما بالاحتياط ، أو كليهما بالتقليد ، أو احدهما بالاحتياط والثانية بالتقليد ، بعد حجية كليهما في عرض واحد ، كما هو المعروف الموضوع الذي ذكرنا تفصيله في مسئلة الأولى .

(مثلا ، لو سئل أحد عن مجتهد هل مقدمة الواجب واحدة أم لا ؟ فافق به بالوجوب ، تم استطاع - لكونه من أهل «عقل - من معرفة ن هدي مقدمة الواجب هي مانع في أن يفتق فيه بالوجوب ، ويعمل به سنة الوجوب ؟

(وما يقال) من أن الأوصاف المذكورة في الروايات من يرجع اليه في التقليد لا تشمل ك (العام) و (عرف حلال) و (الفقهاء) و (أهل الذكر) ونحوها (فعليه) أن يحل الكلام ليس تقليد هذ الشخص ، وإنما هو في حوار عمله لهه كما هو ظاهر مع لسن ، وتعليق ادمعبن عليه ، فالكلام إنما هو في حوار مرحمة ل (العام) و (العارف) و (الفقيه) و (أهل الذكر) في وجوب مقدمة الواجب وعدمه ، كيجواز مراجعتهم في أن هذا

واجب أم لا ؟ وأي مانع في الأول ليس في الثاني ؟ وأي انصراف بفهمه العرف عن الأول دون الثاني .

(وأما حوازي) تقليد مثل هذا الشخص الذي قلد هو في الكبرى ، ولكن اجتهد في تطبيقها على الصغرى ، وإن منع عنه البعض بشدة (إلا) انه غير ظاهر الوجه ، عدا ما ذكره في أن ظاهر (العالم) و (المعارف) و (الفقيه) ونحوها ، أو مصروفها من كانت هذه الصفات فيه اجتهداً لا تقليداً ، وهذا ما لا يساعد عليه العرف وهو بسابك والمعرض في التقليد الطريقة كما أسلفنا .

(وأما) صدق المجتهد عليه أم لا ، الذي بالغ بعض الشرح في نفيه ، فإنه (مضافاً) الى عدم دوران الأمر مدار صدق هذا اللفظ لعدم وروده إلا قليلاً في الأحبار كما أسلفناه في شرح المسئلة الأولى ، فلا يمنع عدم صدق المجتهد عليه من شيء شرعاً (فلا مانع) منه ، إذ هو معنى المشقة متعذ من الحسد ، وهو كسائر الصفات قابل للشدة والضعف ، فالقادر على استسقاط الكبرى ، وعلى التطبيق على الصغرى مجتهد أقوى ، والقدرة على الثاني فقط مجتهد أضعف .

(وأضعف) بما قيل : ما عن بعض من أن عناوين موضوعات المسائل الأصولية محتصة بالمجتهد ، فالمجتهد دون العامي هو الذي جائه الحديثان ، وجائهما النساء ، وأيضاً بالحكم الكلي وشك فيه .. الخ (وذلك) لعدم الدليل على هذا التخصيص بعد عموم الأدلة إلا دعوى عدم تمكن المقلد من ذلك . وهذه الدعوى خروج عن محل البحث .

(وما قيل) من الاجمال وعدم الإطلاق في أدلة التقليد ، فيكون المتيقن منها المجتهد المطلق (فقيه) أن المعين للاجمال والإطلاق هو أهل المحاوراة ، ولا يرأى يعتبرون مثل قوله **يُجْتَهَدُ** (أما من كان من الفقهاء) (فاسئلوا

ولا في مبادئ الاستسباط من النحو والصرف ونحوهما

أهل لذكر (عرف حلالتنا وحرامنا) (عرف شئنا من قضايتنا) الح
بجملات ، بن هي من اطلقت نظير غيرها في غير المقام .

(وعن) المائن لاستدلال اصع في كتابه في التعادل والتراجيح ، لإجماع
(وهو محل نظر) للحدث فيه صغرى وكبرى كما لا يخفى

(وأورد) بعضهم على المائن رجوعه العامي في بعض مسائل الأصولية
الى المجتهد كمسئلة وجوب رجوع العامي الى المجتهد في وجوب تقليد الأعم
وعدمه ، ومسئلة وجوب الرجوع الى المجتهد الحلي في جوار البقاء وعدمه ،
وهو من مسائل أصول الفقه ، ولذا يبحث عنها في كتب الأصول .

(وأشكل) عليه بعض لأحقة . بأنها ليست من مسائل أصول الفقه ،
لعدم وجود ملاكها فيها ، إذ ليس كل مسئلة وقعت في طريق استسباط الحكم
الشرعي الفرعي تعتبر من الأصول ، وإنما مسائل الأصول هي التي تقع طريقاً
للاستنباط .

(وست حير) مصافاً بن عدم وصوح الفرق الذي ذكره بين القسمين
(بأنه) أي فارق دللي مستند الى الأدلة الشرعية بينهما ؟

(ولخاص) أن الطاهر حريان التقليد في مسائل أصول الفقه نظير حريانه
في المسائل الفرعية وفقاً لجمع من مراجع العصر

[ولا] يجري التقليد ابصاً [في مبادئ الاستسباط من النحو والصرف
ونحوهما] كاللغة . واستدل له بوجوه :

(الأول) انصراف أدلة التقليد عن مثلها ، ولا أقل من كونها مطابقة والمتيقن منها الأحكام الشرعية .

(الثاني) أصالة التبعين لو دار الأمر بينه وبين من اجتهد في المبادئ أيضاً .

(الثالث) السيرة المستمرة بين الفهاء على الاجتهاد في المسائل المادية كاجتهادهم في المسائل الفرعية .

(الرابع) أن مبادئ الاستسقاط ليست مما يرجع فيها إلى أهل الخبرة حتى تشتمل أدلة التقليد على فرض إطلاقها ، فإنها لا تنافي ظهور الكلام في معنى خاص ، والظهور لا يثبت بفتوى أحد .

الخامس ثبوت التقليد إنما هو للسيرة والكتب والسنة ، ولا يشمل شيء منها مبادئ الاستسقاط أما الكتب كـ (لبتقوها في الدين) ونحوه وليس معرفة القواعد الأدبية أو معرفة ربه من الدين (وأما السنة) فالمستفاد منها حريات التقليد فيما يرجع إلى الحلال والحرم ومعامات الدين ونحوهما وليست القواعد الأدبية منه (وأما السيرة العقلانية) وإن حوت على رجوع أي جاهل إلى العلم بما يحمله إلا أنها في الأمور غير الحسية ، وأما الحسية فيمنع وجودها فيها ، ومبادئ الاستسقاط من الأمور الحسية .

(هذه) عمدة ما ذكرناه في المقام .

(لكن) قد أشكل في ذلك كله :

(أما لانصراف) فلا يساعد عليه العرف كما مر ، وإطلاقها مسلم ولا إجمال فيها حتى يؤخذ بالمتيقن ، ولو قلنا ، في انصراف ، والاحمال في المطلقات

لم يسلم إطلاقاً ، لورود مثل هذه الاحتمالات في كل إطلاق ، والاعتماد عن الإطلاق يعود مساوياً .

، وأما أصالة التعمين (والاستدلال بها للمورد عجيب ، إذ محل الكلام أن المجتهد في الأحكام الشرعية من يحور له التقليد في مبادئ الاستدلال ، أم يجب فيها أيضاً الاجتهاد ، وليس الكلام لأن في حوار تقليد مثل هذا مجتهد كما لا يخفى

(وأما سيرة الفقهاء) فهي على التقليد في المبادئ عاكساً ، كيف وقد رأيت بعض المراجع لا يحسن دفع العمل ونصب القول ، والتميز ، ومع ذلك كان مجتهداً ومرحماً بلا إشكال ، وأي فقيه رأى يجمع أقول سبويه ، وابن ماث ، وابن هشام ؟ ورضي ، وغيرهم ، ثم يجتهد فيها ، وقد رأيت ، وسمعت الفقهاء الأعظم من ليس لا شبهة في قوة فقاہتهم - لا في أصلهم فقط - يعتمدون على الآخرين نفس سلفهم في الامة ، ولرحب ، وهم ركن للأثر ديث الشريعة ، وقلم يخدم مجتهدون فيها ، وقد قلت تجد عند الفقيه من الكتب الأدبية ، أو اللغوية ، أو الرحا لية إلا وحداً أو ثنين مما لا يحصل به الاجتهاد فيها ، وما تجد من كتب الفقه ، وأصوله عند كل فقه المشراب والمآت

وأم اربع) ليعود دعاء إر الأديب هو الذي يرجع في علومه لأدبية أدبية إلى أئمة السور والصرف ، واللغة ، والسلاعة ، لا لدى مجتهد فيها فقط (وحدث) أن المديء يستعد منها الظهور ، والظهور . يعتمد فيه على فتوى أحد فقيهه (أن تعبير أهل الخبرة لفظاً معي ، يوجب الاصطلاح النوعي للشخص المعنى ، وهو المعبر عنه بالظهور العرفي ، وليس معنى التقليد إلا هـ .

(وأما الخامس) فشمول الكتاب والسنة والسيرة العقلانية للتقليد في المبادئ ظاهرة .

(أما الكتاب) فقوله تعالى (ليتفقهوا في الدين) أليس استطراق باب اللغة لفهم (الصعيد) حق يترتب عليه جواز التيمم بأي شيء تفقه في الدين ؟ أليس استطراق باب الرجال لمعرفة أنه السكوتي يسكن إليه أم لا يترتب عليه حجية أخاره أم لا تفقه في الدين ؟ نعم ذلك كله وأشبهه تفقه في الدين كم لا يحصى (وأما السنة) فما يرجع إلى الحلال والإحرام ، ومعامل الدين وبحو ذلك يسدرج فيها مبادئ فهمها ، كما تشغل صغرياتها بلا تعريق بينها في نظر المرف .

(وأما السيرة العقلانية) فما ذكر من اختصاصها بالأمور الحديثة ، وكون المبادئ من الحجية (فهيها) إشكال أما الأول فلا نرى في بناء العقلاء خصوصيته تخص رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور الحديثة فقط ، بل يرجع الجاهلون إلى العلماء في الحجة أبصاً ، (أليس) حجية الخبر الواحد في الأمور الحجية ملتبسة ، ومثله غيره .

(وأما الثاني) فليس كل المبادئ حسابات ، بل معظمها حتميات ، فعدالة زيد ، حدم ، خصوصاً على المشهور من أن العدالة ملكة بعبادة ، وكذا كون الصعيد لطلق وجه الأرض حدسي ، لأنه مستعاد من تفاهم العرب ذلك فيما بينهم ، وهو لا يكشف إلا بالحدس بعد ملاحظته مختلف موارد استعماله . وهكذا كون الزاوي لطلق الجمع أو للتثريب أمر حدسي وتؤيد ذلك . كثرة الخلاف فيها من الاعلام ، ولو كانت حسابات قل لخلاف فيها .

(والخاص) أن القواعد الشرعية ، أو الصرفية ، أو غيرها إن كانت دخيلة في استنباط الحكم الشرعي بمعنى اختلاف الحكم باختلافها فلا مانع من

ولا في الموضوعات المستبطة العرفية أو اللغوية

شمول أدلة التقليد لها ، وإن لم تكن دحية في ذلك فليست من (مبادئ الاستنباط) .

[ولا] يجري الاستدلال [في الموضوعات المستبطة العرفية أو اللغوية] والمراد بها هي الأمور التي استلقت العرف أو اللغة في تفسيرها ، كالوصف ، والآية ، والصعيد ، والمساء ، ونحو ذلك (والفرق) بينهما أن مثل (الوطن) و (الآية) يجب ملاحظة المتعالم العرفي فيه فيجعل عليه الحكم الشرعي ، ومثل (الصعيد) يجب ملاحظة معناه اللغوي كي يجعل عليه الحكم الشرعي

(وأما الفرق) بين المستسط من الموضوعات والصرفة منها ، فهو أن الموضوع المتيقن عاصراً عند العرف كالمساء ، ونحوه ، والبول ، والتراب ونحوها يصدق عليها اسم الموضوعات الصرفة ، لأنها صرف الموضوع فقط دون إضافة أي الاستنباط في فهم معناها (نعم) هناك نكل موضوع صرف أفراد مشكوكة ، ولكن لا من جهة إختلاف معنى الموضوع ، من من جهة اشتباه الأمور الخارجية ، كاشتباه النجس بين اثنين ، وهذا نظير ذلك ولا يوجب مثل ذلك تسميتها بالمستبطة ، لأنها عما هي ليست مستبطة (وأما الموضوع) لمجرد معناه عاصراً عند العرف ، الذي يحتاج فهمه إلى استطراف خصوص العرف الواقعي بمقدار معتد به لمجاورات المختلفة التي تتعمل فيها هذه اللفظة (مثلاً) ، أو يحتاج في فهمه إلى استطراف باب اللغة فهذا يسمى بالموضوع المستبسط .

وربما قصر المستبسط بما اختلف فيه اللغة أو العرف ، والموضوع الصرف هو ما لم يختلف فيه ، ولعل النقاش لفظي ، للتلازم غالباً بين مواردنا .

(وقد أشكل) معظم المشتين على العروة من مراجع العصر ومن تقدمهم على هذه الفقرة باطلاق القول بالتقليد في الموضوعات المنسطة ، أو المستتبع منها للحكم الشرعي ، أو لاستتباعها للحكم الشرعي (على اختلاف تميراتهم) وإن كان الظاهر وحدة المقصود في كلها . ولم يوافق المتر سوى القليل

(استدل) للفتن . بأن لا فرق في الموضوع بين المستسط وغيره ، إلا في أن المستسط فيه نوع من الإيهام دون الصرف ، وما دام الشارع ذكر الحكم ، وأوكل فهم الموضوع إلى العرف كان فهمه حجة فيه مطلقاً ، شأنه شأن الفقيه أن يقول (الفداء حرام) (و) الوطن يجب فيه النظام و الصعيد يجب التيميم به (ونحو ذلك ، أما ما هو البناء ، والوطن ، والصعيد فليس شأن الفقيه ، ولو عينه لم يكن تعيينه حجة خاصة على المقلد إلا من باب بوثاقه به ولاطمينان إليه فقدارها مظهر قول غيره . من يوثق بكلامه أو يضمّن إليه

(واستدل) بالمشككين بأن الموضوعات المنسطة من جهة استتباعها للحكم الشرعي ، واحتلاف الحكم الشرعي بسبب احتلاف المظهر فيها تكون موزعة للتقليد ، ولا مانع من شمول إطلاق أدلة التقليد لها بغير شمولها للأحكام ، بقوله **يستتبع** (فلاموام أن يقدوه) وقوله تعالى (فاستو أنس الذكر) ونحوهما غير آية عن شمول مثلها

(ورد) بعض الشراح الخلاف بين اثنين ومعظم المنقبين أشبه باللفظي ، إذ مرجع الخلاف في أن الشك في الموضوع كما عليه انصاف ، أم في الحكم كما عليه لمعلقون (لكن ، تسميته ذلك لفظياً في غير محله .

(وطالب) بعض من وفق المتر بالمعارق بين الموضوعين المستسط والصرف مع أن كليهما مستتبع للحكم الشرعي ، والخلاف فيه يوجب الخلاف في الحكم الشرعي (فالخلاف) في أن هذا المانع حرام أم لا يستتبع الخلاف في أنه

ولا في الموضوعات الصرفة

حلال أم حرام ، وكذا الخلاف في أن هذه عاء أم لا يستتبع الخلاف في أنها محرمة أم لا .

(لكن) لا يضاف هو أن يقال أن الفارق بين الموضوعين يرجع إلى أن لعرف والعلاء يرون الخلاف في المستند خلافاً في الحكم ، ولا يرون الخلاف في الموضوع «صرف خلافاً في الحكم» ، فيصدق في صورة الخلاف في أن «عاء هل هو مطلق» «ترجيح» ، أم لمطرب منه فقط أن المسئلة والحكم محل خلاف ، ولا يصدق في الخلاف في أن هذا مانع عاء أم لا أن المسئلة والحكم محل خلاف ، وكفى به فارقاً ، هـ)

ولو (وصلت الدوبة إلى الشك والأصول العملية ، بأن شككنا في أن الموضوع المستند يجب فيه التقليد أم لا كان مقتضى القاعدة صحة التقليد فيه من جهة أن التقليد أمر عام ، خرج عنه «القطع واليقين الموضوع الصرف» «للاصراف عنه» ، فيبقى الباقي (إلا أن ارجح الأمر الشك في سمة وصيق الحكم ، والشك في أصل التكليف . لتقليد في المستند من الموضوعات ، وعما أنه تكليف رائد يرفع «البرائة العقلية والشرعية» .

(ورعاً) استدأ لتقليد في المستند بأصل التعيين (لكنه) محل إشكال إذ قد يكون الدوران بين تعيينين ، فيما إذا أدت نظر المقلد إلى عدم صدق الوصل ، وأدت نظر مجتهد إلى الصدق أو العكس ، ولأمر حينئذ مشكل أن يقول المقلد امتنع بأن محله لا يصدق عليه لوطن ومع ذلك يؤمر «تقام الصلاة» ، والصوم ونحو ذلك .

[ولا] يجري التقليد بالإجماع قطعاً [في الموضوعات الصرفة] مثل أن

هو شك المقلد في ما يبع انه خير أو خلّ وقال المجتهد انه خير لا يجوز له تقليده نعم من حيث انه غير عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل وهكذا وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية

هذا ماء ، أو خمر ، أو تراب ، أو يون ، أو نحو ذلك [فهو شك المقلد في ما يبع انه خير أو خلّ وقال المجتهد انه خير لا يجوز له تقليده] أي لا ينفذ له أمره بوجوب الاجتناب عنه [نعم من حيث انه غير عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل] الذي مر رجحان صحته قوله في الموضوعات ايضاً [وهكذا] بقية الموضوعات الصرفة [وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية] بلا خلاف ولا إشكال ، لأن الشارع هو الذي احتجها فيجب استطرافه بابه فيها ، وبابه هو مرجع التقليد .

(تمة) ذكر البعض عدم حريان التقليد في أمور أخرى بذكرها تمييزاً للفائدة .

(أحدها) الضروريات كوجوب الصلاة واليقينيات ككل حكم يتقن به المكلف وقد مضى الكلام عنها في الماتر ايضاً في المسئلة السادسة .

(ثانياً) ما علم المقلد خطأ المجتهد فيه ، وله فردان (الأول) أن يعم خطأ المجتهد في الحكم كما إذا أفق بوجوب السورة في الصلاة وعم المقلد أن فتوه ليست ذلك وإنما أخطأ وسهى ، إما لتكون المقلد من تلاميذه ويعرف منه في الفتوى أو لغير ذلك ، فإنه حينئذ لا يجب بل لا يجوز له العمل بهذه الفتوى ، لأنها ليست فتوى في الواقع ، بل تخيل فتوى ، وليس العمل بها مع العم بخطأ المجتهد تقليداً ، ولا رجوعاً الى أهل الذكر ، للانصراف

المسئلة (٦٧) - عدم اشتراط الاعلمية في غير التقليد من الامور ————— ٧٠١

القطعي عن مثل ذلك . (وهذا) لا إشكال فيه كما لا خلاف على الظاهر (الثاني) أن يعلم المقلد خطأ المجتهد في المسرك والمستند ، كما إذا كان المقلد عالماً بالرحن ، وأفق المجتهد استناداً الى رواية «عثارها صحيحة وعلم لمقلد أنها ضعيفة ، أو كان عالماً باللغة وأفق المجتهد بوجوب كون التيمم بالتراب الخالص معتقداً انه معنى الصميد ، والمقلد يعلم أن الصميد مطلق وجه الأرض ، أو نحو ذلك (والظاهر) في ذلك وفقاً لمع ، بل ربما نسب الى الشهرة عدم حريان التقليد في ذلك لانصراف الأدلة عن مثله ، واستظهر المص عن الشيخ الانصاري (قدس) في رسائله حوار التقليد وان علم خطأ المجتهد في مستنده ، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك عند شرح المسئلة السابعة والخمسين في الفرق بين (الحكم) و (الفتوى) .

(ثالثها) ما علم عدم فتوى المجتهد به «الفعل ، وله موردان (الاول) ما علم عدوله عن الفتوى الاولى فانه لا يجوز للمقلد العمل بالفتوى الاولى لسقوطها عن الحجية «العدول عنها وقد مضى بشرط من البحث عنه في طي مسائل العدول (الثاني) اذا علم المقلد بأن المجتهد لم يعمل بظنه في المسئلة ، ولو اعتمد لأدى الى الحكم الكدني ، وهذا المسمى بالفتوى التقديرية ، فانه لا حجية فيها اد صاهر الادلة وبما العقلاء هو الرجوع الى الصالح بالحكم ، والعقبة ليس عالماً بذلك الحكم التقديري وما نحن فيه ليس مسئلة عم المقلد بخطأ المجتهد في مستند الحكم (كما ربما يتوهم) لان بينها عموماً من وجه كما لا يخفى (نعم) هما كلامان (أحدهما) في حواز تقليد المجتهد في مثل هذه اسئلة بفتواه الفعلية وربما يقال بعدم حواز ذلك لكونه في نظر المقلد تخمين الفتوى لا الفتوى حقيقة ، فيكون تكليف المقلد إما الاحتياط ، أو الرجوع الى مجتهد آخر ، الاعلم فالاعلم بناء على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً بناء على عدم وجوبه مطلقاً ، أو عدم اطلاق وجوبه (ثانيها) ربما يقال : يجوز العمل بالفتوى التقديرية ، وذلك لأن حجية الفتوى انما هي طريقية ، وحيث

مسئلة (٦٨) لا يعتبر الأعلية فيما أمره راجع الى لمجتهد إلا في التقليد
وأما الولاية على الايتام والمجانين

علم أن الطريق يودي الى خلاف الفتوى الفعلية كان اللزم عليه متابعة
الطريق ، نظير عدم حوار سلوك هذا الطريق المعلوم خطأ ، فأى فرق بين
الحكم بعدم حوار سلوك هذا الطريق المعلوم خطأ ، وبين حكم بوجوب
سلوك الطريق المعلوم الطوبقية وإن لم يملكه المحتج ، لكنه محل تأمل
وإشكال والذي يحوز لخطب قلّة الابتلاء بمش ذلك إلا لأفاسل الطلبة أحياناً
(وفي بعض) الكتب التمسك بعدم حوار التقليد في الفتوى التقديرية
بالإجماع ، وهو عن إشكال صغرى وكبرى إلا أن يكون ستهمة الاتفاق
لا نفسه وهو أكثر إشكالاً .

(ردها) ما ثبت من الأحكام عند المقلد بطريق معتبر غير التقليد فله
لا يجوز له التقليد فيها . مثلاً لو قد شخصاً يجوز التحري في الإحتهاد ، وأدى
نظر المقلد في مسألة ما الى خلاف نظر مجتهده ، فانه لا يجوز له التقليد في
تلك المسئلة من المحتج ، وذلك لانصراف الأدلة عن مثله ، وسواء المقلد
على رجوع الماهل او العام ، وهذا المحتج في هذه المسئلة بالخصوص ينظر
المقلد حاصل بالحكم (من) قد ذهب بعض الى وجوب محس المقلد بنظر
نفسه د احتج في مسألة وإن كان فتوى مجتهده عديم تجري لاحتجاده ،
لانصراف أدلة التقليد عن مثله في المورد ، وانصراف أدلة تقليد مجتهده عن
مثل هذه المسئلة ، وليس ببعيد .

[مسئلة (٦٨) لا يعتبر الأعلية فيما أمره راجع الى لمجتهد إلا في التقليد]
وقد مضى الكلام والنقدش طويلاً في شرح المسئلة الثمانية عشرة عن وجوب
تقليد الأعلم مطلقاً ، أو عدمه مطلقاً ، أو التفصيل على خلاف في مشارب
المفصلين ايضاً [وأما الولاية على الايتام والمجانين] الذين لا ولي لهم [ولاواقف

مسئلة (٦٨) - عدم اشتراط الأعلية في غير التقليد من الأمور ————— ٧٠٣

ولاوقف التي لا متولي لها ، والوصاية التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلية .

التي لا متولي لها ، والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك [كالولاية على الاموات ، بل وساسة العباد واداره السلاد] فلا يعتبر فيها الأعلية [سواء على استفادة عموم ولاية مطلق الفقيه ، وانه مطلق نائب الإمام عليه السلام في كل شيء الا ما حرج بالادلة - كما عليه البعض - بالاستناد الى الأدلة اللغوية كقوله عليه السلام (وأما الحدود الواقعة فارجعوا فيها الى روية حديثنا) وقوله عليه السلام (بحري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الامراء على خلافه وحرامه) وغير ذلك ، وحروج باب التقليد - سواء على وجوب تقيد الأعلم - عن ذلك بالأدلة الخاصة كالإجماع ، وأصل التخصيص ونحو ذلك .

وأما (سواء على ما عليه كثير من المعاصرين خلافاً لمصدق عن جمهرة من المتقدمين من عدم عموم لولاية مطلق الفقيه ، وأن الأصل في الفقيه (كثيره) عدم ولاية إلا ما حرج بالدين (مقتضى) صهر ما دل على ان الفقيه قاض وحاكم ثبوت لولاية لمطلق الفقيه هي كان وقت صدور الروايات من شؤون الفصاة والحكام ، كالولاية على الأيتام والمحايين ، والاموات الذين لا ولي لهم ، والاقواق التي لا متولي عليها ، ونحو ذلك ، لظهور المعنى في ذلك .

، وأما (غير ما كان من شؤون الفصاة والحكام ، من الأمور العامة لإصلاح السلاد والعباد ، كشتون الحرب والسلام ، وامعاهدات لدولية ، والاتفاقيات الاقتصادية العامة والسياسية ، والاجتماعية العمومية ، ونحو ذلك ، بحيث لم تكن من شؤون الفصاة فلا ظهور في الأدلة لشمول مثلها ، وحيث لا يرضى الشرع قطعاً بدهائها لاداء ذلك الى اتلاف العباد والملاذ ، او الحكم فيها بغير ما أمر الله ، وكلاهما مما علم ضرورة من الشرع عدم جوار الاهمال

المؤدي الى ذلك (فيجب) فيه - الافتصار على الاعلم لكونه المتقن في ذلك - ان لم يتم إجماع على خلافه كما ادعى - (بل) مقتضى القاعدة القول باشتراط الاعلية في ذلك حتى يناء على عدم وجوب تقليد الاعلم ، لان الامر أهون في التقليد منه في هذه الامور (وما يقال) من أن الحاكم كان يطلق في ذلك الرمان على السلطان «فان لما يشاء في مطلق واسعة» وكانت العمال - الذين يعبر عنهم في هذا اليوم بالمحافظين والمتصرفين - تحت أمر الحاكم بصبرهم ويعملونهم ، وقد ورد في الروايات كون «معه حاكماً» كما في قوله عليه السلام (فارضوا به حكماً فاني قد جعلته حاكماً) ، وإصلافة يشمل كل فقيه ، فيكون مطلق الفقيه الولاية العامة (وفيه) أن الحاكم اصطلاح ذاك الرمان له إطلاقان ومعنيان (أحدهما) المعنى المذكور (ثانيهما) الحاكم بمعنى حاكم الصلح بين اثنين ، ومنه قوله تعالى (فامشوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها) ، والمذكور في الرواية هو الحاكم بالمعنى الثاني كما هو ظاهرها .

(لكن) الذي ينبغي أن يقال - هو أن كون لاعلم هو المتيقن فيه إشكال ، إذ المتيقن إما بمنه المعروف المشافه ونحوه فليس في كلماتهم ، واستمداداتهم من أمثال المقام ما يعرف منه كون المتيقن من لادلة هو الاعلم ، وإما بعينه المدفون فليس تعيينهم حجة شرعاً ما لم يستندوا في ذلك الى المقام العرفي (وبمارة أخرى) لما لم من الشرع لزوم التيقن بأمر بعنوان الحجة ، بمعنى وجوب اتحادها على عامة المكلفين وأما الموجد لها فمكوت عنه ، ومع الاحتلاف لدنهم في الفصلة بين المعارفين والمفسد ان لم يكن المكوت علامة الإطلاق ، فلا أقل من عدم كونه علا للإطلاق ، يعني ان لم يكن المكوت في مثل المقام دليلاً لفظياً ، وظهوراً عرفياً على ثبوت الإطلاق على ما هو عليه (ومع ذلك) فالاحتياط في ذلك ما لم يعارض

المسئلة (٧٠) - جور احراء الأصول للعقد وعدمه ————— ٧٠٥

نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد ، أو في غيره مما لا حرج في الترافع اليه .

مسئلة (٦٩) إذ تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟ فيه تفصيل ، فمن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فإظهار عدم الوحوب ، وإن كانت مخالفة فالأحوط لأعلام بل لا يخلو عن قوة .

باحتياط أم لا ينبغي تركه . [نعم الأحوط] وحيث [في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد ، أو في غيره] أيضاً [مما لا حرج في الترافع إليه] وقد تقدم تفصيل المبحث عن ذلك في شرح المسئلة السادسة والخمسين فرجع .

[مسئلة (٦٩) إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟ فيه تفصيل ، فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط] كما لو أفتى سابقاً بوجوب السورة ، أو ثلاث مرات من التسيحات الأربع ، أو الجمع بين الجمعة والظهر ، ثم عدل إلى عدم وجوب السورة ، وكفاية التسيحة لواحدة ، وتخير بين الجمعة والظهر [بإظهار عدم الوجوب ، وإن كانت] الفتوى السابقة [مخالفة] للاحتياط ، والفتوى الجديدة موافقة لها ، كأنعكس في الأمثلة التي ذكرناها آنفاً [فالأحوط] وحيث [لأعلام بل لا يخلو عن قوة] وقد جمع من مراجع العصر ومن تقدمهم كالسادة الوالد وابن العم والد وحردي وغيرهم ، وما أنه تقدم أطراف الكلام في ذلك عند شرح المسلتين الثامنة والأربعين والثامنة والخمسين فلا يعيد .

مسئلة (٧٠) لا يجوز للمقلد احراء أصالة البراءة ، أو الطهارة ، أو الاستصحاب في الشبهات الحكيمة وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهد في حقيقتها (مثلا) إذا شك في أن عرق الحب من الحرام نجس أم لا ليس له احراء أصل الطهارة لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا يجوز له احراء ، بعد أن قلد لمجتهد في حوار الاحراء .

[مسئلة (٧٠) لا يجوز للمقلد احراء أصالة البراءة ، أو الطهارة ، أو الاستصحاب في الشبهات الحكيمة] لأن المسئلة أصولية والمقلد ليس قادراً على المعص عن موارد الدليل لاحتيادي ، وعن المعارضات ، وبحوها (لكن) الظاهر رفاقاً لمعص مراجع العصر حوار التقليد فيها إذا كان اقلد من انفصلاء بحيث استطاع من تعيين بعض المؤرد ، كالنقل في حوايا البراءة في الشبهات الوحوية مع تعيين مؤردها بنظره كالدعاء عند رؤية الهلال ، أو احراء الاستصحاب في مطلق الشك في المقتضى أو المسامح ، أو نحو ذلك ولا مانع من تركيب عمل المكلف من حربي أحدهما بالإحتياط والآخر بالتقليد ، وقد مرّ بعض الكلام عن ذلك في شرح لمسئلة السابعة واستين عند الكلام على حوار التقليد في أصول الفقه [وأما] اجراء الأصول [في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهد في حقيقتها (مثلاً) إذا شك في أن عرق الحب من الحرام نجس أم لا] فيما أنها شبهة حكيمة [ليس له احراء أصل الطهارة] لكن إذا أفق مجتده ، أو غيره ممن يثق بكلامه بعدم وجود دليل على النجاسة مثلاً جدر له إحرائها على الأصح [لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا يجوز له جرائها] أي اجراء الأصول [بعد أن قلد المجتهد في حوار الإجراء] كالشبهة البدوية ، أو المقررة بالعلم الاجابي غير المحصور ، ونحو ذلك .

مسئلة (٧١) المجتهد غير العادل ، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده وإن كان موثقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه وكذا لا يبعد حكمه ولا تصرفاته في الامور العامة ، ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا وأموال القصر والعيب .

[مسئلة (٧١) المجتهد غير العادل ، أو مجهول الحال] أي : لا يعلم هل هو عادل أم لا [لا يجوز تقليده] واقعاً في الأول ، وظاهراً في الثاني ، لاشتراط جور التقليد بالعدالة المعلومة الانتماء في لاول ، والمشكوك في الثاني ، فلا يترتب عليه التقليد المشروط باحرار العدالة [وإن كان موثقاً به في فتواه] بأن وثقنا من علمه واجتهاده ومحصه وقد سبق تفصيل الكلام عن ذلك في طي مباحث المسئلة الثانية والعشرين عند التكلم على اشتراط العدالة في مرجع تقليده ، وقد مر هناك احتمال حجبة فتواه مع الوثاقة به وفاقاً لنادر ، إلا أن المعروف المدعى عليه الاحماع صريحاً أو ظاهراً ، صي حلافه ، ولاحتياط في ذلك الخاصوص لا ينبغي تركه [ولكن فتواه معتبرة لعمل نفسه] لكونها أحكام لله بنظره فيجب عليه العمل بها (مصداقاً) الى أنه لو لم يعتبر في حقه فتاوى نفسه بدور الامر بين ثلاثة أمور . (الاحتياط) المجمع ظاهراً على عدم وحيوه (أو تقليد) المجتهد المخالف له في النظر وهو من رجوع العام الى الحماهل بنظره (أو تقليد) انوفق له في النظر ، وهو أشبه بتحصين الحاصل مع انه ليس تقليداً بل عملاً بما يراه صحة [وكذا لا يبعد حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامة ، ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا وأموال القصر والعيب] وغير ذلك لاشتراط جميعها بالعدالة المفقودة في الاول ، أو بحكم المفقودة في الثاني (نعم) إذا علم الشخص من نفسه أنه عادل يجوز له التصدي لمده الأمور وإن لم يجوز لمن يشك في عدلته ترتيب الأمر عليه وهذا التعكيك كثير في الحق فليس مستبعداً (وكالعدالة) سائر الشرائط من الرحولة ، والحرية ، وطهارة المولد ، والأعلمية ، ولايمان ،

مسئلة (٧٢) الظن يكون فتوى المتهند كذا لا يكفي في حوار العمل إلا إذا كان حاصلًا من حاصل لفظه شعاعاً ، أو ظاهر الناقل أو من الفاظه في رسالته والحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل .

ومحورها فلا يجوز لفيره تقليده ، ويجوز لعمه العمل بفتواه (إلا) الاجتهاد فإن مع فقدده لا موضوع للعمل بفتوى نفسه كما لا يحق ، وفي تجريبه الكلام المذكور سابقاً في المسئلة الثابته والضرين .

[مسئلة (٧٢) «ظن يكون فتوى المتهند كذا لا يكفي في حوار العمل» لعدم جمعية الظن مطلق ، هذا فيما كان العلم أو المضي ممكناً فلا إشكال فيه ، وفي تمت مقدمات الاستدلال بظن المتهند في حق التقليد مما لا إشكال في صحته بناءً على جمعية الظن — حينئذ — (لكن) الكلام فيما إذا أمكنه الاحتياط من غير محذور فمقتضى القاعدة هو لزوم الاحتياط عليه ، والرجوع إلى متهند آخر إما مطلقاً ، أو الأعم فالأعلم (لكن) عن المعصن في الاحتياط بالاجماع على عدم لزومه على العامي (وهو) في غير محله ، إذ لا إجماع في إقام ، إما هو في وجوب العمل مطلقاً في كل أو معظم المسائل [إلا إذا كان [الظن [حاصلًا من ظاهر لفظه شعاعاً ، أو ظاهر الناقل] عامون في بقه [أو من الفاظه في رسالته] المأمونة عرفاً عن الغلط والسهو ومحورها ، لأنها حجة بناءً على المقلد ، وليس هذا إلا الظن الخاص ، والظاهر عدم ذلك إلا إذا كان في مرحلة الاطمئنان الدوعي إلى المقصود ، أما إذا كان اللفظ مجعلاً ، وكان أحد المعنيين أو 'لعمالي' مضموناً فلا يجوز الاعتماد على مثل هذا الظن لعدم بناء من المقلد على العمل بمثله [والحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل] وفي حكم ذلك الإشارة الصاهرة في إفادة المراد (هذا) تمام الكلام في مسائل لإجتهاد والتقليد والاحتياط ، مسحة ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

فهرس

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة الشارح
٧	محتملات الوجوب الثلاثة
١٧	أدلة صحة التقليد
٣٧	أدلة الاخباريين ومناقشتها
٤٧	ما أورد على اجزاء الاحتياط
٤٩	ما أورد على كفاية الاحتياط وأجوبتها
٥٣	ما أورد على العمى بالاحتياط وأجوبتها
٥٥	ما أورد على كفاية الاحتياط وأجوبتها
٥٩	ما أورد على كفاية الاحتياط وردّه
٦١	إشكالات على كفاية الاحتياط وردّها
٦٣	شبهات على كفاية الاحتياط وردّها
٦٧	الاحتياط في الاحتياط
٦٩	أنواع لاحتياط
٧١	التقليد في مسئة جواز الاحتياط
٧٣	عن العمى بلا حجة باطل أم لا ؟
٧٥	تعريف التقليد ومعناه
٨١	هل يجب تعيين مرجع التقليد ؟

الموضوع	الصفحة
لروم تعيين المرجع وعدمه	٨٣
لروم التعيين في مرجع التقليد وعدمه	٨٥
جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه	٩١
أدلة حرمة البقاء على تقليد الميت	١٠٥
دليل جواز البقاء فيما عمل به حال الحياة	١١٣
دليل التفصيل بين ما انتلى بها حال حياة المرحوم وغيره	١١٧
دليل التفصيل بين العلم بالمخالفة وبين غيره	١١٩
تفصيلات أخرى في مسئلة البقاء على تقليد الميت	١٢١
أدلة عدم جواز تقليد الميت ابتلاءً	١٢٣
أدلة حرمة تقليد الميت ابتلاءً	١٢٥
أوجه حرمة تقليد ميت ابتلاءً	١٣٧
العود إلى الميت بعد العدول عنه	١٤٧
العدول عن الحي إلى الحي	١٥١
تقليد الأعم	١٦٩
تقليد الأعم - أدلة وجوبه مطلقاً	١٧١
تقليد الأعم - أدلة عدم وجوبه مطلقاً	١٨٥
تقليد الأعم - التفصيل بين المخالفة في الفتوى أو عدمها	١٩٥
تقليد الأعم - التفصيل بين موافقة غير الأعم للاحتياط وعدمها	١٩٧
تقليد الأعم - وجوب الفحص عنه	١٩٩
التقليد مع المجتهدين المتساويين	٢٠٥
تقليد الأورع	٢١٣
تقليد غير الأعم مع عدم الفتوى للأعم	٢١٧
حكم عمل الجاهل المقصر الملتفت	٢١٩
حكم عمل الجاهل والقاصر	٢٢١

٢٢٧	من هو المراد بالأعلم ؟
٢٢٩	بماذا يتعين الأعم ؟
٢٣١	عدم حوار تقليد عبر المحدث
٢٣٥	تقليد المحدث المحدث آخر
٢٣٧	أدلة عموم حجية اليقينة
٢٣٩	لزوم التعدد في البيئة وعدمه
٢٤١	أدلة عموم حجية البيئة
٢٤٥	روم التعدد في البيئة وعدمه
٢٤٩	اشتراط كون البيئة من أهل الخبرة وعدمه
٢٥١	تعارض المبتدئين
٢٥٣	الشياع وحججته
٢٥٥	حجج أعلمية المحدثين
٢٥٩	شروط مرجع التقليد - البلوغ
٢٦٧	شروط مرجع التقليد - العقل
٢٦٩	شروط مرجع التقليد - الإيمان
٢٧٥	شروط مرجع التقليد - العدالة
٢٧٩	اشتراط العدالة في مرجع التقليد
٢٨٣	اشتراط الرجولية في مرجع التقليد
٢٩١	اشتراط الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد
٣١١	اشتراط طهاره بولد في مرجع التقليد
٣١٩	دقية شروط مرجع التقليد
٣٢٧	تقليد المحدث الاسدادي
٣٢٩	تقليد المحدث غير الأصولي
٣٣٧	العدالة والأقوال فيها

الصفحة

الموضوع

- ٣٤١ نقل أحاديث في العدالة
- ٣٥١ القول بأن العدالة هي الملكة
- ٣٦٩ القول بأن العدالة هي الاستقامة الفعلية
- ٣٧٣ العدالة والقول بأنها الاسلام وعدم ظهور العسق
- ٣٨١ العدالة والقول بأنها حسن الظاهر
- ٣٩٣ العدالة ولتحقيق القول فيها
- ٤٠١ العدالة وتأسيس الأصل فيها
- ٤٠٥ هل المروءة شرط للعدالة ؟
- ٤٢١ اشتراط العدالة بالمروءة وعدمه
- ٤٢٣ الجاهل بالمهرمات هل يكون عادلاً ؟
- ٤٢٩ هل المماضي كلها كبائر ؟
- ٤٣٥ ريم تمايز الصفات عن الكبائر ؟
- ٤٣٧ ريم تمايز الكبائر عن الصفات ؟
- ٤٤١ الصغيرة بلا إصرار اتفاقي العدالة أم لا ؟
- ٤٤٣ الصغيرة في إصرار تنافي العدالة أم لا ؟
- ٤٤٥ أدلة القول بعدم مخافة الصغيرة للعدالة
- ٤٤٩ هل الإصرار على الصغيرة كبيرة أم لا ؟
- ٤٥٥ معنى (الإصرار) على الصغيرة
- ٤٥٧ من الظن بمخالفة الناصن للظاهر يقدر في العدالة
- ٤٥٩ القادح في العدالة المعصية للفاعلية
- ٤٦١ النسبة بين الاسلام والعدالة
- ٤٦٥ من يصح لمن 'حسن' ظاهره ترتيب آثار العدالة على نفسه
- ٤٦٩ حسن الظاهر اشارة على العدالة
- ٤٧٣ هل الكاشف مطلق حسن الظاهر ؟

الموضوع	الصفحة
البينة اماره على العدالة	٤٧٧
هل أن حجية البينة تعبدية ؟	٤٨١
قل يشترط كون البينة أهل خبرة	٤٨٣
امارية الشياح على العدالة	٤٨٥
هل لأماره مطلق الشياح ؟	٤٨٩
ثبوت العدالة بالاختصار والوثوق	٤٩١
ثبوت العدالة بالوثوق بها	٤٩٣
ثبوت العدالة بحكم الحاكم	٤٩٥
جواز الزكية بالامارة عليها	٤٩٧
شرائط ايعق حدرتية ام دقائية ؟	٥٠١
التقليد في موارد الأصول العلمية	٥١١
التقليد لغير جامع الشرائط	٥١٣
وجوب العلم بأحكام المبادات	٥١٥
وجوب تعلّم المسائل المبني بها	٥١٧
وجوب التقليد في كل الأحكام	٥٢١
الدوران بين الاحكام غير الاقتصائية	٥٢٥
التعمير في تقاليد المتساويين	٥٢٩
جواز التعمير في تقليد المتساويين	٥٣٣
صمود التعمير في التقليد	٥٣٧
فرعان للتعمير في التقليد	٥٣٩
هل يجوز تقليد مجتهد حكم وتقليد آخر في موضوعه ؟	٥٤١
الاقوال الخمسة في العدول إلى الأعلم	٥٤٣
التقليد مع التقييد وظهور الخلاف	٥٤٥
طرق تحصيل فتوى المجتهد	٥٤٧

الصفحة

الموضوع

- ٥٥٩ تعارض طرق نقل الفتوى
- ٥٦١ وجوب العدول إلى الأعلّم وعدمه
- ٥٦٧ إحصاء الأعلّم بين شخصين بدون تميّن
- ٥٧١ إذا كان مدة بلا تقليد
- ٩٧٣ ما يقضيه من كان مدة بلا تقليد
- ٥٨١ الشك في صحة تقليده السابق
- ٥٨٣ حرمة الافتاء على غير المجتهد
- ٥٨٥ حرمة الافتاء على المجتهد غير الجامع لسانر الشرائط وعدمه
- ٥٩١ حكم المال المأخوذ بفتوى غير الجامع للشرائط
- ٥٩٣ الشك في وجود التقليد الصحيح له سابقاً
- ٥٩٧ تقليد الأعلّم في مسئلة وجوب تقليد الأعلّم
- ٥٩٩ لو أفق الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم
- ٦٠١ لو نقل شخص فتوى المجتهد خطأ
- ٦٠٥ وجوب الاعلام وحدوده
- ٦٠٧ إذا اتفقت مسئلة لا يعلم حكمها
- ٦٠٩ حكم العامي في زمر العحص عن المجتهد أو الأعلّم
- ٦١١ ائمال الوكيل بموت المجتهد والاقوال فيه
- ٦٢١ لومات مجتهدة عقلته من يُعفى بخلاف الأول
- ٦٣٣ كيفية عمل الوكيل والوصي والاقوال فيه
- ٦٤٣ في تخالف تكليفي البائع والمشتري
- ٦٥٣ اختيار تعيين الحاكم في المراجعات
- ٦٥٩ لا يجوز نقض حكم الجامع للشرائط
- ٦٦٧ نقل الفتوى لا يجب عليه الاعلام إذا تغير الفتوى
- ٦٦٩ لو تعارضت امارات الفتوى

الصفحة	الموضوع
٦٧١	إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها
٦٧٧	إذا قلنا محتهداً ثم مات فقلنا غيره ثم مات
٦٨١	الاحتياط الاستحبابي والوجوبي
٦٨٣	جواز تقليد عتهدين في العمل الواحد وعدمه
٦٨٧	التقليد في أصول الدين
٦٨٩	التقليد في أصول الفقه
٦٩٣	التقليد في ميادين الاستنباط
٦٩٧	التقليد في الموضوعات المستنبطة
٧٠١	عدم اشتراط الأعلية في غير التقليد من الأمور
٧٠٥	حواز اجراء الاصول للمقلد وعدمه
٧٠٧	عدم كفاية الظن بالفتوى في مقام العمل
٧٠٩	المهرس
٧١٧	الخطأ والصواب

تصحيح الاخطاء

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٧	٩	انت	إلى
٧	١٣	ظنّ	ظاهر
٩	١٣	سبق	سبق
١٠	٩	بالطريقة	بالطريقة
١١	١٣	العامة	العامة
١١	١٤	الاخباريين	للاخباريين
١٣	٧	أن يؤخذ بظاهره	أن يؤخذ بظاهرها
١٣	٩	المندرين	في الآخرين
١٣	٩	لجمعية	جمعية
١٣	١٧	معنى	معنى جمعية
١٤	٣	لزوم	ولزوم
١٤	١٥	الاخرى	الآخر
١٥	١٠	ثقة	ثقة
١٦	٨	المهدي	المهوى
١٦	١٩	عباده	عبارة
١٧	١	فيهم	عنهم

صفحة	سطر	خطا	صواب
١٧	١	فيهم	منهم
١٧	١	يتفقون	ليتفقوا
١٧	٣	جعل	حملاً تعيدياً الحسية
١٧	١١	حسية	طبيعية
١٧	١٥	لشيء	بشيء
١٧	٢١	المؤلف	المعروف
١٨	٣	واحتال	او احتال
١٨	١٨	في صدقه العربي	العربي في صدقه
١٩	١١	حسبة	على حسبة
١٩	١٢	نشأ	ينشأ
١٩	١٣	التلفيد	التعليق
١٩	٢٤	قيداً	قيداً للموضوع
٢١	٣	وصون الحكم	وصون كلام الحكم
٢٣	٢١	المقصودين	المقصودين
٢٣	٢٤	طاعوناً	طاعوناً
٢٦	٢	اسألك	حق أسألك
٢٦	٥	على المفروغية	المفروغية
٢٦	١١	ذكرها	ركرياً
٢٧	٢١	إلى	إلى أن
٢٧	٢٣	كأن معناه	كان معناه
٢٨	٤	أبيه	عن أبيه
٢٨	١٠	العق الظاهر	العق الظاهر
٢٨	١٩	تدل	قدل للمقابلة
٣٠	٤	واذا صار	إذا صار
٣٠	١١	الحصر	الحصر

صفحة	سطر	خطاً	صواب
٣٠	١٣	التقليد	تقليد
٣٢	٣	آية التقى	اللقى
٣٣	٥	الاجماع	والاجماع
٣٣	١٣	اليها ، تلك	اليها ، وتلك
٣٨	٩	فيها بعد ذلك مثلاً	وتخذ لذلك مثلاً
٣٩	٢٢	واليمى	واليمين
٤٠	٨	تعديل	تعويل
٤١	١٨	الشارح	الشارع
٤٢	١٠	بها ثت	بها ثت
٤٢	١٢	الذي	الذي
٤٢	١٦	ما لا يطاقه	ما لا يطاق
٤٣	٢٢	ولكن	ولكى
٤٤	١٣	عتقه	عتق
٤٥	٦	بيها	ليسمها
٤٦	١٢	القاريين	القاريين
٤٦	١٥	إلا من العقوبة	الأم من العقوبة
٤٦	١٨	الحصار	الحصار
٤٨	١٠	ولا يستلزم	ويستلزم
٤٨	٢٢	الامثال التعصلي	التعصلي
٤٩	١١	لدالة	لدالة
٥٠	٥	الناش	الناش
٥٠	١٤	والاجماع	والاجماع
٥١	٧	شكة	شكة
٥١	١٥	قابليته	قابلية
٥٣	٩	عنه	عن

صفحة	سطر	خطا	صواب
٥٣	١٤	عائناً	عائناً
٥٩	٢٢	لافتقاد	لافتقار
٦٠	١٧	بل	بل قد
٦٠	١٧	لعدم	لعدم
٦٢	٢	او بلاحتياط	او بالاحتياط
٦٢	١٩	فن	من
٦٤	١١	كلا	كلنا
٦٤	١٦	اولا	أولى
٦٤	٢٣	حدها	أحدها
٦٦	٣	على (المسقة)	على عقد كل حال
٦٦	٦	عدمه	عدمه
٦٦	١١	الاحتمالية	الاحتمالية حال العمل
٦٧	٦	المقصورة	المقصورة
٦٧	١٦	أحل	لاجل
٦٧	١٧	بتكرار	بالتكرار
٦٧	٢٠	عرفاً بل تجوز	بلا تجوز
٦٧	٢٢	وفيه تأمل	فتأمل
٦٨	٥	مستقلان	مستقلين
٦٨	١٠	الحائط	الحائض
٦٨	١٦	والفرقة	والفرق
٦٨	١٩	السدائة	البرثة
٦٩	١١	او اسهلية	اسهلية
٧١	١١	يقين ، ولا كل يقين	يقيني ، ولا كل يقيني
٧٢	١	(يخته)	(تحضر)

صواب	خطأ	سطر	صفحة
لا يصار	لا يعاد	٢٢	٧٢
أن	أه	١٦	٧٣
أه	ان	١٨	٧٣
اصاحب	صاحب	١٩	٧٣
والمقول	والمقول	٢١	٧٣
بجرد	ببجرد	٢٣	٧٥
وهو	وما	١٣	٧٧
المشروعة	المشروعية	٢٠	٧٩
العمل	هو العمل	١٠	٨٠
وأما الالتزام	والالتزام	١٠	٨٠
إذا احتاط	إذا احتاط	٣	٨١
مما لزمه	مما لزم	٢٠	٨١
تقرينها	تقرينها	٢٠	٨١
لوهود	لوهود	١٠	٨٢
فهنأ فروع	فهنأ مسائل	١٣	٨٢
البحث عنها	البحث عنها	١٦	٨٢
اتفاق الفتاوى	تفاق التفادي	٦	٨٤
لزمه	لزم	١٦	٨٦
الروحاني تبعاً للشيخ	الروحاني	١٣	٨٧
في بعض مباحث الفرائد			
لزمه	لازم	١٣	٨٧
البحث	البحث	٢	٨٨
لازمه	لازم	٨	٨٩





32101 075911295

1. The first part of the paper is devoted to the study of the properties of the function $f(x)$ which is defined by the equation $f(x) = \int_0^x f(t) dt$. It is shown that $f(x)$ is a continuous function and that it satisfies the equation $f(x) = \int_0^x f(t) dt$. The second part of the paper is devoted to the study of the properties of the function $f(x)$ which is defined by the equation $f(x) = \int_0^x f(t) dt$. It is shown that $f(x)$ is a continuous function and that it satisfies the equation $f(x) = \int_0^x f(t) dt$. The third part of the paper is devoted to the study of the properties of the function $f(x)$ which is defined by the equation $f(x) = \int_0^x f(t) dt$. It is shown that $f(x)$ is a continuous function and that it satisfies the equation $f(x) = \int_0^x f(t) dt$.